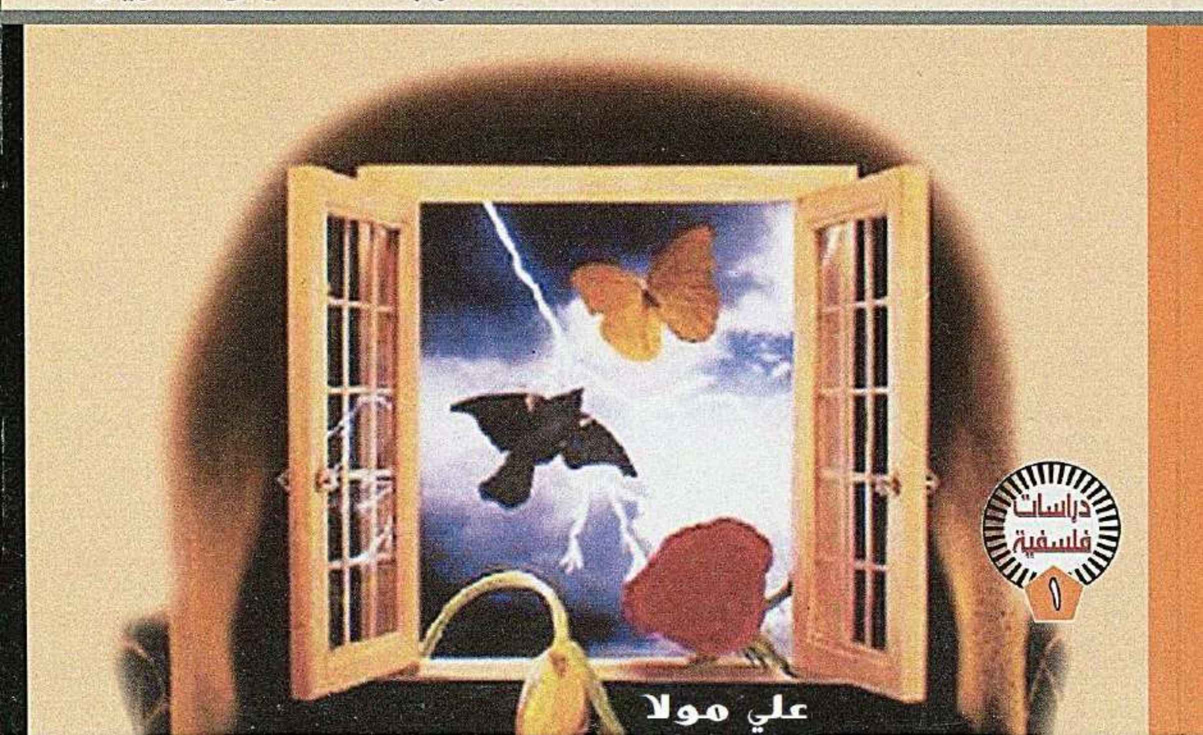
وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

التفكير فلسفياً
(مدخل)

تأليف : كريس هورنر
إمريس ويستاكوت
ترجمة : د. ليلى الطويل





التفكير فلسفياً

(مدخل)



تصميم الغلاف

خالد يزبك

التفكير فلسفياً

(مدخل)

تأليف : كريس هورنر
إمريس ويستاكوت

ترجمة: د. ليلى الطويل

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة - دمشق ٢٠١١

العنوان الأصلي للكتاب:

Thinking Through Philosophy

By: Chris Horner & Emrys Westacott

Cambridge University Press

التفكير فلسفياً : مدخل / تأليف كريس هورنر، إمريس ويستاكوت؛ ترجمة ليلي الطويل .- دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١١.- ٤٠٨ ص؛ ٢٤ سم.-

(دراسات فلسفية؛ ١).

١- ١٥٣,٤ هـ و ر ت ٢- العنوان ٣- هورنر
٤- ويستاكورت ٥- الطويل ٦- السلسلة.
مكتبة الأسد

دراسات فلسفية

«١»

مقدمة المترجمة

تناقش الفلسفة الكثير من القضايا التي تتعلق بالوجود والجمال والمعرفة والأخلاق والسياسة. وهذه القضايا تولّد جدلا واسعا بين المذاهب الفلسفية المختلفة. وبينما يتصدى مذهب فلسفي ما للإجابة على التساؤلات الإنسانية، تثير تلك الإجابة أسئلة كثيرة لدى المذاهب الأخرى. ويستمر الجدل دون الوصول الى إجابة حاسمة، بل الى أسئلة أكثر وأشد تعقيدا. وهذا هو دور الفلسفة إثارة وطرح الأسئلة التي تفتح مجالات واسعة للتفكير وتسلط الضوء على نقاط تم إغفالها سابقا.

وعلى الرغم من أن الفلسفة اختصاص واسع ومعقد، إلا أن كلّاً منا يفكر ببعض القضايا الفلسفية من وقت لآخر. فمن منا لم يتساءل عن مدى قدرته على صنع اختياراته واتخاذ قراراته وتوجيه مسيرة حياته؟ وهل يمتلك فعلا إرادة حرة؟ من منا لم يفكر بعلاقة الجسد والفكر والروح؟ من منا لم يفكر بالنتائج التي توصل اليها العلم، ومدى انسجامها مع معتقداته الدينية؟ من منا لم يفكر بكيفية تنظيم العلاقة بين الدولة والمواطن، وكيفية الحفاظ على الحريات في ظل الحكومات المختلفة؟ كثيرة هي الأسئلة التي تراودنا وتقلقنا أحيانا، ونسعى لإيجاد إجابات حاسمة عليها. وهي بالطبع أسئلة جديرة بالاهتمام، وقد شغلت الإنسانية على مدى تاريخها الطويل، وليس من السهل إيجاد إجابات حاسمة ونهائية عليها.

وهذا الكتاب موجه لأولئك الذين تشغلهم هذه القضايا، وتستأثر بهم تلك الأسئلة. ولا تتطلب قراءته أي خلفية فلسفية، فهو يهدف الى عرض القضايا

التي تحظى باهتمام الناس العاديين وغير الاختصاصيين مثل:

• حين نشعر أننا نمتلك خياراً حراً، هل نتصرف بحرية فعلا؟

• كيف نعرف أن ما نعرفه هو معرفة حقيقية وليس زيفا أو كذبا؟

• هل يمكن أن يوجد العقل خارج الجسد؟ كيف يمكن أن يكون الجسد ماديا والعقل غير مادي؟

• كيف يتقدم العلم بهذه الصورة المذهلة إذا لم يكن يرتكز على حقائق؟

• وهل تعتبر العقيدة الدينية غير عقلانية في عصر العلم هذا؟ وهل هناك حاجة للإيمان حقا؟

• ما دور الأخلاق في حياتنا؟ هل هي مجرد شعور ذاتي أو انفعالي؟ هل تمتلك خصوصية معينة وفقا لثقافة الفرد والجماعة، أم إنها تمتلك سمة العالمية؟ هل يمكن أن يوجد دستور أخلاقي قابل للتطبيق في كل زمان ومكان؟

• كيف تحدد الحرية الفردية الحقوق والواجبات؟ وهل هدف الدولة صيانة الحرية الفردية أم الرفاه الاجتماعي؟ وهل يسبق الحق الخير أم العكس؟

• كيف يؤثر الفن فينا، ولماذا يؤثر؟ لمَ نثمن ونقدّر الفن ونضعه في مكانة رفيعة؟ وعلى أي أساس يمكن تقييم العمل الفني؟

هذه هي الأسئلة التي تناقشها الفصول الثمانية في الكتاب. ولا يعرض هذا الكتاب تاريخ الفلسفة، مع أنه يتوقف عند آراء بعض الفلاسفة العظام من وقت لآخر. كما إنه لا يناقش المذاهب الفلسفية، مع أنه يستلهم بعض جدله من بعض العقائد الفلسفية التي شكلت انعطافات مهمة في تاريخ الفلسفة. وما يركز عليه الكتاب فعلا هو كيفية التفكير بشكل فلسفي، وبطريقة نقدية وتحليلية. وأعتقد

أن التفكير النقدي والتحليل المنطقي هو أكثر ما نحتاجه في مجتمعاتنا، ولابد من وجود سعي حثيث وبذل جهد كبير لتكريس طريقة التفكير هذه في مدارسنا وجامعاتنا بدلا من طريقة التلقين والتجميع للمعلومات التي لا تجد طريقا للدخول إلا الذاكرة، والتي سرعان ما تجد طريقا آخر للخروج من الذاكرة. لذلك يمكن تبني هذا الكتاب في المدارس الثانوية وفي السنوات الجامعية الأولى رغم أنه موجه للقارئ العادي غير الاختصاصي. وأخيرا نأمل أن يكون هذا الكتاب بنسخته العربية حافزا لظهور مطبوعات أخرى تنحو هذا المنحى باتجاه تشجيع التفكير النقدي والتحليل المنطقي، وأن تكون هذه النسخة العربية قد قاربت النسخة الأصلية باللغة الانجليزية الصادرة عن جامعة كامبردج.

د. ليلى الطويل



الفصل الأول

الميتافيزيقيا

Metaphysics

ابتكر طلبة الفيلسوف اليوناني العظيم أرسطو (384 –322 ق.م) الذين قاموا بتحرير كتاباته بعد موته مصطلح الميتافيزيقيا metaphysics . كان المعنى الحرفي لهذه الكلمة عند استخدامها الأصلي «ما بعد الطبيعة» ، وهو العنوان الذي وضعه من حرر مقالات أرسطو بعد استخدام عنوان «الطبيعة» للمقالات الرئيسة . وبما أن تلك المقالات ذهبت بعيدا ما بعد الفيزياء من الناحية الفلسفية بشكل أكثر عمقا من الطبيعة ومن أي فروع معرفية أخرى حيث إنها تناولت التساؤل الانساني: أي الأسئلة التي تهتم بالافتراضات الأولية والأسس النظرية للتساؤل الانساني . لذلك أصبحت الميتافيزيقيا تعني الحقل الفلسفي الذي يناقش أسئلة أساسية حول طبيعة الواقع مثل:

• هل هناك فرق بين ما تبدو عليه الأشياء لنا وبين ما تكون عليه هذه الأشياء فعلا؟

• هل يعتمد الواقع الذهني أو الروحي بشكل جوهري على العالم الفيزيائي أم العكس؟

• هل كل ما يحدث محدد بشكل مسبق؟ وإذا كان كذلك هل يلغي هذا امكانية القيام باختيارات حرة حيقيقية أصيلة؟

• ما الذي يجعل الشيء هو الشيء نفسه في فترتين زمنيتين مختلفتين؟

• ما الذي يجعل شخصا ما هو الشخص نفسه خلال مسيرة حياته كلها؟

كما تبين هذه العينة الصغيرة من التساؤلات أن الميتافيزيقيا تغطي قضايا فلسفية واسعة. ولكن غالبا ما تجمع هذه القضايا مع بعضها لأنها ترتبط كلها مباشرة بالسؤال الذي يقع في قلب الميتافيزيقيا: ما هي الطبيعة الجوهرية للواقع؟ تركز علوم معينة على بعض جوانب هذه الطبيعة، أما الفروع الفلسفية المتنوعة فهي تتعامل مع جوانب معينة من الخبرة الانسانية: علم الجمال مع الفن، نظرية المعرفة مع المعرفة، علم الأخلاق مع الحياة والقيم الأخلاقية. ولكن تتعامل الميتافيزيقيا معها ككل – كل ما يوجد وبأي شكل يبدو – وتحاول أن تصل إلى استنتاجات حول الطبيعة الجوهرية للواقع. ولا نستطيع في هذا الفصل القصير أن نغطي جميع القضايا التي تناقشها الميتافيزيقيا، ولكننا نستطيع أن نبرز بعض الاشكاليات المهمة التي أثارتها الميتافيزيقيا وحاولت معالجتها، ولنبدأ بالجدل الذي يدور حول ما اذا كان كل ما يحدث محدداً بشكل مسبق.

الجبرية: ماسيكون سيكون

عندما نقول إن كل شيء محدد بشكل مسبق فكأننا نتحدث عن الجبرية. قد يكون الموقف الجبري مفيداً في بعض الأحيان وخاصة عند التعامل مع سوء الطالع على سبيل المثال – ولكن هل هناك أي سبب لافتراض أن قوة ما أو قدراً ما يملي أو يفرض مسيرة الأحداث في العالم؟

يقتضي الأمر أولا التفريق بين الجبرية fatalism والحتمية determinism يمكن فهم الجبرية كعقيدة أو مذهب أكثر من كونها مجرد موقف أو سلوك

ويمكن أن تأخذ أكثر من شكل. يمكن ان تكون فكرة وجود قوة ميتافيزيقية او ما بعد الطبيعة تحكم أقدارنا مألوفة جدا لأنها فكرة مركزية في العديد من الأساطير اليونانية. وكما يراها الاغريق، يقضي القدرُ أن يقتل هكتور باتروكليس الذي سيقتله أخيل، الذي سيقتله باريس بدوره، ولا تستطيع حتى الآلهة تغيير تتابع الأحداث. تعبر هذه العقيدة عن شعور باليأس والإحباط في وجه القوى الطبيعية وما فوق الطبيعة والتي لا يمتلك الأفراد حيالها إلا القليل من السيطرة والتحكم.

كما توصف الجبرية بأنها عقيدة تعبر عن سرمدية أو خلود الحقيقة. خذ مثلا هذه القضية: "في ٢٤ آذار ١٦٠٣ توفيت ملكة إنجلترا اليزابيث الأولى"، كانت هذه حقيقة في ذلك اليوم وستبقى حقيقة الى الأبد. وللسبب نفسه كانت هذه القضية صحيحة في أي وقت قبل وفاة اليزابيث الأولى، وكذلك قبل ملايين من السنين التي سبقت ولادتها، أي إنه سيبقى حقيقيا أنها ستموت في ذلك اليوم المحدد. ماذا يمكن الاستنتاج من هذا؟ بالتأكيد يمكن القول إن هذا النوع من السرمدية يبدو خاصية ترافق مفهومنا للحقيقة. ولكن من الصعب معرفة كيف تستلزم هذه العقيدة بشكل منطقي النتائج الدراماتيكية عن حياتنا المقدرة بشكل مسبق، وعدم إمكانية تبديل ما يقتضيه القدر.

يمكن أن تُفهم الجبرية عموما كرؤية تقول إنّ مسيرة الأحداث المستقبلية لا يمكن أن تتغير عما هو محدد لها. لذلك تعتبر رغباتنا ومقاصدنا وأفعالنا ضعيفة لإحداث أية فروقات لأنها هي نفسها جزء من التتابع المحتوم. وهذه الرؤيا تختلف عن الشكل السابق للجبرية في كونها لا تفترض القدر كقوة فوق طبيعية تسيّر وتوجه الأحداث الطبيعية. بالتالي تتوافق هذه الرؤيا مع الحتمية ولكنها تختلف عنها لكون الحتمية تحدد لماذا يجب أن يكون المستقبل على ما هو عليه.

الحتمية: أحد الأشياء يقود إلى شيء آخر

وفقا للحتمية كل شيء يحدث يُحدَّد بواسطة مسببات سابقة. تشير كلمة "يُحدَّد" هنا الى علاقة بين حدثين أو مجموعة من الظروف. عندما نقول بأن

A تحدد B فهذا يعني أن A تسبّب B وأن A تؤدي بالضرورة الى B (أي عندما توجد A لابد أن تتبعها B). بالتالي تقتضي الحتمية بأن كل حدث هو نتيجة ضرورية لسلسلة من المسببات التي تقود إليه، وهذه السلسلة تعود بشكل قاطع الى الماضي. أما من الناحية الكونية فإن حالة الكون في أي لحظة معينة لن تكون غير ذلك، وما يجعل الكون في هذه الحالة موجودا في اللحظة السابقة. وأحد مضامين هذه الرؤيا أن حالة الكون الحالية تقتضي مستقبلا وحيدا ممكنا فقط. أما المضمون الآخر فإن جميع حالات المستقبل – من حيث المبدأ على الأقل – قابلة للتنبؤ بشكل كامل.

تبدو فكرة وجود سبب لكل شيء معقولة. ولكن فكرة أن يتبع كل تاريخ الكون ضرورة، علما أن المسار المحدد مسبقا لا يستلزم منطقيا هذا المبدأ ولا تبدو الفكرة صحيحة. فلماذا نصدقها أو نعتقد بها؟

يُعرف المبدأ القائل إن لكل شيء سبباً **بمبدأ السببية أو العلية** . **causal principle**
ويُقبل هذا المبدأ كفرض قبلي في العلوم (باستثناء بعض أجزاء ميكانيك الكوانتوم) وكذلك في حياتنا اليومية. إذا بدأت تشعر بألم في الرقبة فإنك تفترض أن شيئا ما يسبب الألم، وإذا حاول الطبيب أن يخبرك بأن هذا الألم من الأحداث النادرة، بمعنى أنه حدث بلا سبب، فإنك تفكر مباشرة باستبدال الطبيب. من الممكن أن يكون طبيبا جيدا ولكنه لا يعرف سبب الألم، ولكن من غير الممكن أن يكون طبيبا جيدا عندما يعتقد أن بعض الآلام تحدث دون سبب. سوف يحط مثل هذا الاعتقاد من مصداقية الشخص سواء كان عالماً أم شخصاً عادياً.

الحقيقة إن مبدأ السببية بحد ذاته لا يقتضي الحتمية من الناحية المنطقية، ولكن يبدو الطريق من أحدهما للآخر مباشراً تماماً. لقد افتُرض الشكل القديم لمبدأ السببية أولا من قبل الإغريق بقولهم "لا شيء يأتي من لاشيء"، وهذا القول يستبعد بشكل واضح ظهور الأشياء الى الوجود من لاشيء وبدون سبب.

ولكنه يلغي أيضا احتمال أن تحتوي النتيجة أكثر مما فيها أو مما يسببها، فمثلا لا يمكن أن تزن العربة أكثر من مجموع وزن أجزائها، ولا يمكن أن يصبح الماء أكثر سخونة من الموقد الذي يسبب سخونته. تقود هذه الاعتبارات الى ما يعرف بمبدأ السبب الكافي principle of sufficient reason، الذي ينص بشكله الأبسط أن كل شيء له تفسير تام. ويمكن تطبيق أو قبول هذا المبدأ على الأحداث والأشياء والظروف بشكل متساو.

ومن أجل التبسيط سوف نتحدث فقط عن الظروف أو العلاقات (والتي تتضمن قوانين الطبيعة). يؤكد المبدأ أنه لأي حالة (S)، هناك حالة أخرى أو مجموعة من الحالات (C) تعتبر كافية لتوليد S. بقولنا أن C كافية لتوليد S فهذا يعني أن C و S يتبعان بعضهما بعضا بالضرورة. وبالتالي فإن التفسير التام لـ S هو الوصف الصحيح لـ C.

لنوضح هذا بمثال: لنفرض أن S يمثل حدث غرق سفينة التايتنك، إذن ستكون C العوامل ذات العلاقة التي ساهمت في تحقيق الغرق: وضع وسرعة السفينة، وضع الجليد الذي اصطدمت به السفينة، التركيب الفيزيائي للجليد وللمعدن الذي تصادم به، القوانين الفيزيائية التي تنص على تحطيم الجليد للمعدن بدلا من تراجعه أو تفتته، وهكذا. ويسهل ملاحظة إمكانية توسيع هذه القائمة لتضمين العديد من الأشياء في التفسير التام. على سبيل المثال، يمكن أن نذكر في التفسير التام واقعة مغادرة السفينة للميناء في الوقت المناسب وواقعة وجود جليد على قطبي الكرة الأرضية وحقيقة عدم اختراع الرادار في ذلك الوقت.

لنفترض أن S هي حالة الكون ككل في اللحظة الراهنة أو الحالية. لابد أن يكون لهذه الحالة وفقا لمبدأ السبب الكافي تفسير تام، وسيكون هذا التفسير توصيفا لحالة الكون في جميع الأوقات السابقة أو الماضية بالإضافة الى قوانين الطبيعة التي تحكم طريقة تغير الكون عبر الزمن. ولكن إذا كان هذا هو فعلا

التفسير التام ، فإن حالة الكون الآنية تتم بالضرورة بسبب الحالات السابقة مضافا اليها قوانين الطبيعة ، ولا توجد إمكانية لأن يكون الكون بحالة أخرى . وإذا قلنا بحالة أخرى ممكنة للكون ، فهذا يعني وجود بعض الخصائص الراهنة للكون غير قابلة للتفسير ، وبالتالي فهي تحدث دون سبب معين . وهذا الاحتمال هو بالضبط ما يبطله مبدأ السبب الكافي .

لذلك تبدو الحتمية ضمنية في مبدأ السبب الكافي مما يجعلها قابلة للتصديق نظريا . وما يدعم مصداقيتها أيضا حقيقة كونها قضية مفترضة بشكل قبلي من قبل العلوم الحديثة . وقد ارتكز الكثير من التقدم الذي رافق العلم خلال القرون الأربعة الماضية على أساس الرؤيا الميكانيكية والحتمية للعالم ، وهي الرؤيا التي تتعامل مع الكون كنظام من الأشياء تتحرك وتتفاعل وفق قوانين ثابتة كطاولة البليارد . وقد يكون هذا التناظر مفيدا في إبراز بعض المضامين الأخرى لما ذكرنا أعلاه .

تخيل طاولة بليارد بدون جيوب . اذا وضعت كرة في حالة حركة على هذه الطاولة ، يمكن التنبؤ أين ستكون الكرة خلال عشر ثواني . واذا توفر حاسوب مبرمج بشكل جيد ومزود ببيانات صحيحة حول أبعاد الطاولة ، والوضع الابتدائي ، وسرعة واتجاه الكرة ، ومستوى الاحتكاك بين الكرة وسطح الطاولة ، ومرونة بطانة حافة الطاولة ، ونوعية الدوران اللولبي للكرة . . . الخ ، فيمكن للحاسوب التنبؤ بوضع الكرة في أي زمن مستقبلي بدقة عالية جدا . واذا أدخلنا كرة ثانية ، سيكون الحاسوب قادرا على حساب هذه الإضافة المعقدة والتنبؤ باحتمال تصادم الكرات وزمن التصادم ونتيجة التصادم . ولا توجد مشكلة فيما يتعلق بحجم الطاولة أو عدد الكرات المتحركة ، فالحاسوب القوي المزود بمعلومات دقيقة وكافية يجب أن يكون قادرا على التنبؤ بموضع كل كرة في اي لحظة مستقبلية .

هذه الرؤيا العلمية، التي حققت نجاحا مذهلا خلال القرون الماضية، تميز بين طاولة البليارد وبين الكون من الناحية الكمية وليس من الناحية النوعية. فالكون يحتوي على عدد كبير من الأشياء غير الموحدة والتي تتفاعل مع بعضها بعضاً بشكل معقد جدا. ولكن سلوك هذه الأشياء محكوم بواسطة عدد صغير من القوانين الكونية الأساسية. واذا توفر حاسوب قوي بشكل كاف ومزود بمعلومات كافية، فيجب أن يكون قادرا على التنبؤ بشكل دقيق تماما بحالة الكون عند أي لحظة مستقبلية.

هل مازال العلماء ينظرون الى العالم بهذه الطريقة حقا؟ وماذا عن اكتشاف مبدأ اللاحتمية أو الاكتشاف الأحدث وهو نظرية الفوضى Chaos theory؟ ألم تفرض هذه الاكتشافات التوقف عن هذا الجدل؟

خلخلت ميكانيكا الكوانتوم الوضع الامتيازي للحتمية إلى درجة معينة. وفقا لمبدأ اللاحتمية indeterminism principle ، هناك بعض الأحداث – سلوك الالكترونات الفردية في ظروف معينة – لا تُحَدد بشكل سببي وبالتالي يستحيل التنبؤ بها. لنقل إنه يمكن التنبؤ بأن سبعة من عشرة الكترونات في وضع معين سوف تتبع سلوكا بطريقة معينة، ولكن يصعب التأكد من سلوك الكترون معين. أما الاستجابة الطبيعية لهذا فتكمن في قولنا أنَّ عدم قدرتنا على التنبؤ بسلوك الكترون معين تعود الى جهلنا بالعوامل السببية التي تحدد سلوكه. لكن رفض معظم الفيزيائيين المتخصصين في الكوانتوم هذه الاستجابة بشكل صريح، لأنهم يعتقدون أن اللاحتمية لا تمثل حالة عدم تأكد ولكنها متأصلة في الطبيعة.

هناك نقطتان تستحقان الملاحظة فيما يتعلق بهذا الادعاء. أولا هناك بعض علماء الفيزياء الذين يشكون باللاحتمية وأشهرهم "البرت اينشتاين" الذي يقول معترضا "إن الإله لا يلعب النرد" (الى درجة أن طالبه "بور" كان

يردد "البرت توقف عن إخبار الربّ بما يفعل"). من الممكن أن نصل في يوم من الأيام الى نموذج نظري مختلف قادر على تزويدنا بتفسير للأحداث التي تعتبر في النموذج الحالي غير محَدَدة أو غير حتمية وبالتالي يتعذر تفسيرها أو تعليلها. ثانيا تتعلق اللاحتمية بالجزيئات الذرية فقط، أما سلوك الأشياء الأكبر التي تتراوح بالحجم من الأحجام الميكروسكوبية الى الأحجام الفضائية فما زالت قابلة للتنبؤ - على الأقل من حيث المبدأ.

وتبدو نظرية الفوضى مختلفة بعض الشيء لأنّها ليست في حالة عدم توافق مع الحتمية. ترى هذه النظرية أن هناك بعضَ النظم والنظم الفرعية المعقدة جدا بحيث أن بعض الاختلافات الصغيرة قد تؤدي الى نتائج مختلفة جدا، وبالتالي فإن التنبؤات الدقيقة مستحيلة. ولكن لا تعبر درجة التعقيد عن مبدأ اللاحتمية، فقد يقبل الحتميون المتشددون نظرية الفوضى، وذلك لأن القصور في القدرة على التنبؤ يبرز من القصور في معرفتنا وقدرتنا على التفكير، وليس في الطبيعة الجوهرية للأشياء بذاتها.

الحرية مقابل الحتمية

اذا سلّمنا أنّ الحتمية خارج حقل الفيزياء الذرية تبدو مؤيدة بواسطة نجاح العلم الذي عدّها افتراضا قبليا. أفلا يتضمن هذا أن الأفعال الإنسانية محددة بشكل مسبق وبالتالي قابلة للتنبؤ مثل جميع الأحداث الأخرى؟ واذا كان الأمر كذلك ألا يبدو زيف الحتمية واضحا مع وجود حقيقة الإرادة الحرة؟

وهنا نصل الى أكبر الجدليات الميتافيزيقية في تاريخ الفلسفة: الصراع بين الحتمية وبين ما يُعرف بـ **الإرادة الحرة** . free will هذا الصراع هو أحد الصراعات العديدة التي تبرز عندما تتواجه الصورة العلمية للعالم مع ما يُدعى

بالفطرة السليمة أو الإدراك الفطري . فكما لاحظنا أن نجاح العلم يقدم سببا جيدا لقبول الحتمية . ولكن اذا كانت الحتمية حقيقية فلا بد أن تكون جميع القرارات والأفعال الإنسانية - مثل جميع الأحداث - نتائج ضرورية لمسببات مسبقة . ولكن يعتقد غالبيتنا أننا - على الأقل في بعض الأوقات - مسؤولون عن أفعالنا ، وعليه نقدّر أو نلوم أنفسنا على ما نقوم به مثلما نقدّر ونلوم الآخرين . وباعتبار أنفسنا مسؤولين فهذا يعني سيطرتنا على أفعالنا ، وأننا عندما نتبنى فعلا أو تصرفا ما بدلا من آخر فإننا نصنع اختيارا حرا ، فيما يبدو أن الحتمية تبطل إمكانية هذا النوع من الحرية .

ويجدر بنا هنا توضيح نوع الحرية الذي تهدده الحتمية ، وهذا يتطلب التمييز بين "الحرية الميتافيزيقية" و"الحرية العملية" . **الحرية العملية practical freedom** تعني بأن تقوم بما ترغب به وأن تدرك رغباتك . هذا النمط من الحرية يمكن للناس امتلاكه وبدرجات مختلفة . فالسجين يمتلكها بشكل أقل ممن هو خارج السجن ، وكسب اليانصيب سوف يزيد حريتي العملية بحيث يمكنني من السفر وحضور الحفلات الموسيقية وتناول الوجبات الشهية في المطاعم الثمينة ، ولكن فقدان كلا الذراعين سوف ينقص حريتي العملية لأنّه سيمنعني من القيام بالعديد من النشاطات .

تختلف هذه الحرية العملية تماما عن الحرية الميتافيزيقية **metaphysical freedom** ، والتي تُعرف باسم حرية الإرادة **freedom of the will** . تتطلب ممارسة هذا النوع من الحرية أن نكون مسؤولين بشكل كامل عن اختياراتنا . فقد يتم احتجازي في السجن مما يحد من حريتي العملية بشكل كبير ، ولكن يبقى الأمر بين يدي: هل سأناضل ضد هذا الوضع أم سأستسلم له؟ هل سأصادق سجاني أم سأضرب عن الطعام؟ هل سأقضي يومي حالما أم أدندن أغنياتي المفضلة أم أمارس بعض تمارين الرياضيات الذهنية أم أقوم بتأليف بعض الأبيات الشعرية؟ وعلى الرغم من أن الأطفال والمرضى العقليين لا يمتلكون هذا النوع من الحرية

بنفس الدرجة التي يمتلكها الراشدون الطبيعيون ، الا أننا نفكر بها عموما كشيء نمتلكه جميعا بنفس الدرجة تقريبا . ولكن بالطبع لا تنسب هذه الإرادة الحرة للحيوانات ، واذا ما قورنت بالحرية العملية فهي إما أن يمتلكها الفرد أو لا يمتلكها حسب الإمكانيات العقلية الأساسية . ويبدو واضحا أن هذه الفكرة الميتافيزيقية للحرية –حرية الإرادة – هي التي تهددها الحتمية .

ومع التزامنا باتساق اعتقاداتنا مع بعضها بعضاً تكون الاستجابة على هذا الصراع من خلال ثلاث طرق واضحة:

الخيار الأول: قبول الحتمية ورفض الاعتقاد بالإرادة الحرة .

الخيار الثاني: محاولة التوفيق بين الحتمية وفكرة الإرادة الحرة .

الخيار الثالث: الإقرار بامتلاكنا للإرادة الحرة ورفض الحتمية (على الأقل فيما يخص الأفعال الإنسانية) .

الخيار الأول: الحتمية حقيقة والحرية وهم

تُدعى هذه الرؤيا بالحتمية المتشددة hard determinism ، ويرى أنصارها أنفسهم وكأنهم يتخذون موقفا مجردا من العواطف تجاه ما هو أثير لدينا ولكنهم يصرون أن الاعتقاد بالحرية والمسؤولية خاطئ . ولقد رأينا آنفا أن الحتمية مذهب قابل للتصديق لأنه مؤيدٌ بنجاح العلم ، والسؤال الصريح هنا ما إذا كان المدافعون عن حرية الارادة يمكن أن يقولوا شيئا ضد الحتمية .

أحد الأسباب للاعتقاد بأن الحرية حقيقة وليست وهما هو ببساطة أن هذا ما نشعره . وقد بيّن "جونسون" Samuel Johnson هذه الحجة عندما أعلن بطريقة دوغماتية: "نحن نعرف يا سيدي بأن الإرادة حرة . عندما أقوم باختيارات معينة –سواء كانت تافهة أم مهمة – فإنه يبدو لي دائما أنني أستطيع اختيار ما أريد اختياره وبالتالي فأنا مسؤول عن قراري . عندما أطلب مشروبا ما فلدي القوة

لأطلب إما قهوة أو شايا، واذا كنت سأقدم شهادة في محكمة فيمكنني أن أختار بين قول الحقيقة أو الكذب".

يبدو هذا الجدل مناصراً للحدس ومتميزاً بالبساطة ومقنعا للعديد من الناس. ولكنه يبدو للشكاكين بالارادة الحرة مبسطا جدا، فأي نوع من الحجج هذه التي لا تحتوي على شيء الا تأييدا لما تبدو عليه الأشياء! فالشمس تبدو أنها تتحرك في السماء، وقد اعتقد الناس لملايين من السنين حسب فطرتهم أن الشمس تتحرك والأرض ثابتة. ألم تكن المظاهر مضللة والفطرة السليمة خاطئة؟ وكذلك هي الأحاسيس التي كثيرا ما تكون مضللة، فالملايين من الناس يشعرون بأنهم مراقبون بواسطة قوة سماوية ولكن لا يشكل هذا حجة مقنعة بوجود الله. ولا يبدو الحتميون المتشددون قابلين للتأثر بدعم أحاسيس غير مختبرة.

أما السبب الثاني الذي يدعم فكرة امتلاكنا للإرادة الحرة هو أن جميع مبادئنا الأخلاقية ومؤسساتنا تقوم على افتراض أننا أحرار، فنحن نقوم بشكل روتيني بمكافأة أوتقريع أنفسنا والآخرين على أي سلوك أو فعل. ونعتقد أن الأشخاص الذين يخالفون القانون يعاقبون بشكل عادل. كما نعتقد أن الأشخاص الذين يكافئون لإنجازاتهم المهمة يستحقون هذا المجد. ولكن اذا كانت الحتمية حقيقية فإن الفكرة التي تقول إن أي شخص يستحق أي شيء تبدو سخيفة طالما أنه لا أحد مسؤول فعلا عن أفعاله.

ما مدى قوة هذه الحجة؟ إنها تبيّن بشكل مؤكد أن الحتمية تتضارب مع بعض اعتقاداتنا وممارساتنا التي نحاول تحصينها والدفاع عنها بشدة، ولكنها لا تستطيع إثبات زيف أو خطأ الحتمية. فقد يجيب المدافع عن الحتمية: قد تكون هذه الاعتقادات والممارسات هي الأسوأ، وقد يكون من الأفضل بناء هذه الاعتقادات والممارسات على دليل جيد، ولكنها ليست كذلك. قد تكون الحقيقة أحيانا ليست كما نرغب. أما فيما يتعلق بالمكافآت والعقوبات فإنه يمكن

تبريرها من وجهة نظر حتمية في كونها تساعد في تحديد الأفعال بطريقة مفيدة، فالمكافآت تشجع السلوك الجيد والعقوبات تردع السلوك السيء. والسبب وراء اعتقادنا هذا يكمن في قابلية السلوك الإنساني للتنبؤ بشكل جيد. ويرى الحتميون أنه كلما سارعنا بقبول المضامين الكاملة لهذه الفكرة نكون في وضع أفضل، عندها يمكن تشجيع الانسجام مع الميكانيكية للسيطرة على النزعة الطبيعية وجعل الناس يقومون بأفعالهم بطريقة معينة. قد تكون هناك بعض المنافع الاجتماعية للإبقاء على أسطورة الثواب والعقاب وهذا يقع على عاتق علماء الاجتماع لتقصيه والبحث فيه، ولكن هذا لا يتضمن حجة قوية حول حقيقة هذه الأسطورة.

قد تساعد هاتان الحجتان – ما نشعر به وما يتعلق بالناحية الأخلاقية – في تفسير سبب اعتقاد العديد من الناس بواقعية الإرادة الحرة. ولكن لا تقدم هاتان الحجتان شيئا للبرهنة على امتلاكنا هذه الحرية، وبالتالي يصعب أن تؤثر أو تقنع الحتميين المتشددين. ولكن قد تكون الحتمية عرضة للسقوط أمام انتقاد من نوع مختلف أكثر حدة، وهو التساؤل حول الاتساق الداخلي للحتمية.

عندما يعتنق أحد ما مذهباً فلسفياً معيناً يحق لنا التساؤل حول مدى وجوب اتباعه في اعتقاده، وعادة يُقدَم لنا أسبابا للاعتقاد بهذا المذهب دون غيره. تتألف هذه الأسباب من أدلة تجريبية، وحجج منطقية، وبراهين على أن هذا المذهب ينبع من اعتقادات أخرى نعتنقها، ودحض لمذاهب أخرى منافسة... الخ. في الحوار الذي تُعرض فيه هذه الأسباب – سواء كانت شفهية أم مكتوبة – يُفترض ضمنيا أن كلا من المتحدث والمستمع يبنيان رأيهما وفق اعتبارات عقلانية من هذا النوع فقط (انظر صندوق الأسباب والأسباب المنطقية).

ما علاقة هذه العوامل المذكورة أعلاه بالجدل حول الحتمية؟ طبقا للحتميين كل شيء نقوم به محدد بشكل سببي. ولكن إذا كان هذا القول يمثل حقيقة كونية فلا بد أن يشمل قبولنا لاعتقادات معينة ورفضنا لاعتقادات أخرى. من

المنظور الحتمي يجب أن تكون إمكانية التنبؤ بالمذهب الفلسفي الذي سيعتنقه شخص ما موازية لإمكانية التنبؤ بأنواع الطعام التي يفضلونها وأي شريك سوف يختارون. لذلك يجب أن يسلّم الحتميون أنه على الرغم من أنهم يلعبون لعبة دعم فلسفتهم الحتمية بالحجج العقلانية، الا أن هذه الحجج ليست بالضرورة هي التي قادتهم لاعتناق الحتمية، أي إن آراءهم – وهي مشابهة لجميع الرغبات الأخرى – هي بالكاد نتائج لمسببات لا يسيطرون عليها. وهذه الاعتبارات نفسها يمكن أن تطبق أو تُقبل على محاولتهم لإقناع الآخرين لتبني وجهة نظرهم. وسواء كانت حججهم مقنعة أم لم تكن، فهذا لا علاقة له بالصحة الداخلية، حتى إنه ليس واضحا لماذا يتوجب على الحتمي أن يعبأ بسلامة حججه. إن تقديم حجج سليمة هي إحدى طرق الإقناع، واستخدام عبارات منمقة وطنانة طريقة أخرى للإقناع، فهل يملك الحتمي أي سبب ليفضل الطريقة الأولى على الثانية؟

قد يحاول الحتميون التخلص من هذه الصعوبة بادعاء أن التسويغات المنطقية لها أهميتها لأن الدليل الجيد والحجج الصحيحة لها أثر سببي أقوى من الدليل الضعيف أو التسويغ المنطقي غير الصادق بما أن الدماغ قد تشكل ليكون أكثر استعدادا للتأثر بالاعتبارات العقلانية أو المنطقية. ولكن تعتبر استجابة الحتميين هذه ضعيفة من ناحيتين: أولا ليس صحيحا دائما أن الحجة الأقوى تهزم الحجة الأضعف، وللأسف غالبا ما يُسحق الدليل الجيد والمنطق السليم بالمقولات الطنانة المؤثرة. الناحية الثانية والأكثر أهمية هي فشل هذه الاستجابة بإدراك عمق المشكلة، فالتأثير السببي والإقناع العقلاني نوعان مختلفان والمفاهيم المتقابلة تنتمي إلى مجالات مختلفة من النقاش. والسؤال الحرج الذي يتوجب على الحتميين الإجابة عليه هو: لماذا علينا احترام اعتقاد أي شخص بالحتمية إذا كان اعتناقه لهذا الاعتقاد هو مجرد نتيجة محددة مسبقا وفق سلسلة سببية طويلة؟ لماذا علينا أن نأخذ حججهم بشكل جدي إذا كانوا هم أنفسهم يرون أن الإقناع العقلاني مجرد شكل من أشكال السببية؟

فكر بطريقة نقدية!

المسببات والأسباب المنطقية

يجب التمييز دائما بين الأسباب المنطقية والمسببات عند تحليل أي حجة. لنفترض أنني سألت شخصا لماذا يعتقد أن الإجهاض خاطئ أخلاقيا، فهناك استجابتان لهذا السؤال:

١- أعتقد أن الإجهاض خاطئ لأنني كاثوليكي النشأة.

٢- أعتقد أن الإجهاض خاطئ لأن الجنين إنسان ومن الخطأ قتل إنسان بريء.

إن الاستجابة (١) قدمت سببا لهذا الاعتقاد، لكنه ليس من أنواع الأسباب الذي يملك أي قوة إقناعية. فهذه الاستجابة قدمت سببا لهذا الاعتقاد بدلا من تقديم تبرير عقلي له. وهنا يمكنني قبول أن ما قاله الفريق الأول صحيح - تقودهم نشأتهم الكاثوليكية إلى رفض الإجهاض - ولكني أستمر برفض الاعتقاد محل التساؤل. ولكنهم اذا أجابوا على سؤالي من خلال الاستجابة (٢)، فإنهم يقدمون سببا منطقيا أصيلا لاعتقادهم من ناحية تقديمهم تسويغاً عقلانياً rational justification. في هذه الحالة لا يمكنني قبول ما يقولون بشكل متسق مع استمراري برفض استنتاجهم.

يرتبط هذا التمييز بين المسببات والأسباب المنطقية بالتمييز بين التفسير explanation والتسويغ justification. فمن الممكن تفسير أفعالنا واعتقاداتنا من خلال تعريف أو تحديد المسببات ولكن لا يمكن تسويغها بهذه الطريقة. وحدها الأسباب المنطقية يمكن تسويغها، ووحدها جديرة بالاحترام لكونها تحمل قوة إقناعية شرعية.

وبالتالي تبدو الحتمية وكأنها تحطم قضية قبلية أساسية للنقاش العقلاني الذي يفترض وصولنا الى اعتقاداتنا النظرية على أساس الأدلة والحجج.

الخيار الثاني: توافق الحرية والحتمية

لماذا يجب النظر الى الحتمية وفكرة أننا أحرار على أنهما غير متوافقتين؟ ألا يثار كل هذا الجدل حول الحرية والحتمية لأننا نفكر بالحرية وكأنها شيء غامض أو غريب أو مخل بالنظام الطبيعي؟ حتى نكون أحرارا يعني ببساطة أن نكون قادرين على القيام بما نريد. واذا التزمنا بافكار الفطرة السليمة حول الحرية فلن يكون هناك إشكالية كونها متوافقة بشكل تام مع الحتمية.

تُدعى هذه المحاولة للتوفيق بين الموقفين بـ الحتمية المرنة soft determinism، والتي جذبت إليها كثيرا من الأنصار من بينهم توماس هوبز Thomas Hobbes، جون لوك John Locke، دافيد هيوم David Hume الحتمية المرنة – وكما تشير تسميتها – شكل من أشكال الحتمية كونها لا تسمح بأحداث غير مسببة. ولكنها ترى وإن كانت جميع الأحداث محددة مسبقا أنه لا يزال هناك فرق واضح بين الأفعال الحرة والأفعال غير الحرة. أنا حر في هذه اللحظة لأترك مكتبي والذهاب في نزهة ولكني لست حراً للتحليق كطائر. أنا حر الآن بالنزول الى القبو، ولكن إذا هجم علي مسلحون وارغموني على النزول الى القبو فأنا لست حرا. لذلك وفقا للحتمية المرنة أنا حر بالقيام بالفعل طالما أني لست مجبرا على القيام به أو ممنوعاً عن القيام به، ولكن إذا قُيّدت أو أُجبرت فأنا لست حراً.

تملك الحرية المرنة قابلية تصديق سطحية بكل تأكيد، ولكن يعتبر العديد من الفلاسفة أن ادعاءها بفض النزاع بين حرية الارادة والحتمية انتهى إلى حيلة سحرية أو براعة من نوع الشعوذة الميتافيزيقية. وبالعودة الى التمييز بين الحرية العملية (حرية أن تقوم بما ترغب) والحرية الميتافيزيقية (لكون الشخص مسؤولا

بالكامل عن اختياراته)، فإن المشكلة التي نناقشها هي كيفية التوفيق بين الحتمية وفكرة الحرية الميتافيزيقية (والتي تُعرف أيضا بالارادة الحرة). وعلى الرغم من زعم الحتمية المرنة بقدرتها على هذا التوفيق، الا أن ما تقوم به فعلا هو فقط تحويل مفهوم الحرية عند هذه النقطة.

لتوضيح هذا فكّر بالسيناريو التالي: لنفرض أنك وضعت عشرين شخصاً تحت تأثير التنويم المغناطيسي، وبينما هم تحت تأثير المنوم طلبت منهم الاختيار بين نوعين من المثلجات، الكرز والفانيلا، التي سوف تقدم لهم. بعد إيقاظهم قام الجميع باختيار الفانيلا وبشكل يمكن التنبؤ به. والآن دعنا نسأل السؤال التالي: لماذا اختار الجميع الفانيلا؟ هل اختيارهم هذا حر؟ حسنا لا توجد هناك أية قيود خارجية، فكلا النوعين من المثلجات متوفر والجميع يستطيع دفع ثمنهما ولا يوجد أي خطر يرافق أيا من الاختيارين، ولا يوجد أي إكراه خارجي. واذا سألتهم عن سبب اختيارهم للفانيلا فإنهم قد يجيبون ببساطة بأنهم يفضلون هذا النوع من المثلجات في هذه المناسبة بالذات. بعبارة أخرى إنهم يقومون بما يريدون القيام به، أي إشباع رغباتهم. وبما أننا نعرّف الحرية العملية على هذا النحو فإنه يتوجب الاستنتاج بأنهم يقومون بأفعالهم بحرية.

ولكن هناك شيئا غريبا عند وصف هذا النوع من الاختيار بأنه حر، ففي كل حالة يتبع الاختيار رغبة معينة، ولكن الرغبة ليست شيئا يُعدُّ الإنسان مسؤولا عنها وليست تحت السيطرة. قد لا يكون هناك أي إكراه خارجي ولكن هناك نوعاً من الإكراه الداخلي، حيث إنك من خلال اقتراحاتك كمنوم مغناطيسي حددت مسبقا اختيار كل شخص، ولذلك فإن إختياراتهم قابلة للتنبؤ بشكل مثالي. وبينما هم أحرار وفقا للمصطلح من ناحية معينة، الا أنهم ليسوا أحرارا من الناحية الميتافيزيقية للمصطلح، بمعنى أنهم في لحظة الاختيار لم يكونوا يمارسون الإرادة الحرة.

قد تبين الحتمية المرنة أن مفهوم الحرية العملية متوافق مع الحتمية بشكل جيد، لكن الاشكالية تكمن في كيفية التعامل مع الفكرة الميتافيزيقية للحرية. ولم تستطع الحتمية المرنة القيام بشيء لإقناعنا بأنه يمكن التوفيق بين هذا المفهوم للحرية وبين الحتمية. فعند تحديد هوية الحرية بالحرية العملية تسقط الحتمية المرنة في أحضان الحتمية المتشددة. وعند مواجهتهم بالسؤال المتعلق بمسؤولياتنا الكاملة عن اختياراتنا يتوجب على الحتميين إنكار هذا. وكذلك هو موقف الحتميين المتشددين، فهم يشكّون بإمكانية أن يكون الانسان قادرا على التأثير بمسيرة الأحداث من خلال ممارسة الإرادة الحرة.

لقد ظهر فشل الحتمية المرنة في تقدمها على الحتمية المتشددة بشكل واضح عند التفكير بأن الأفعال والاختيارات ذات دلالة أخلاقية. لنفترض أنني قررت أن أقود سيارتي وأنا بحالِ الثمالة، فاذا سببت حادثا فهل يجب أن أعاقب؟ يجيب أنصار الفطرة السليمة بالإيجاب والسبب المنطقي لهذا هو ببساطة هو أنني يجب ألا أقود سيارتي وأنا ثمل. ولكن وفقا للصيغة التي وضعها "كانت": 'الوجوب يتضمن القدرة أو الاستطاعة'، بمعنى أنه حتى يكون لهذا الشيء معنى فإنني عندما أقول إنني يجب أن أفعل شيئا فلا بد أن يكون ممكنا القيام به. وبالعكس إذا كان الفعل خارج حدود قواي فلا أستطيع أن أكون تحت أي التزام لتنفيذه. لذلك لا معنى لقولي يجب أن تعالج السرطان، ولكن من المعقول أن أطالبك بوجوب الحفاظ على وعودك.

والتساؤل حول وجوب معاقبتي لقيادتي السيارة في حالِ الثمالة يتوقف على إمكانية اختياري عدم القيادة، وطبقا للمدافعين عن الارادة الحرة فأنا أستطيع القيام بهذا الاختيار. أما وفقا للحتميين فاختياري حتمي بوجود جميع الظروف المسبقة. وماذا عن الحتميين المرنين! قد يجيب الحتميون المرنون أنني أستطيع ألا أقود سيارتي اذا كنت أملك اختيارا مختلفا، وأستطيع أن أملك اختياراً مختلفاً إذا كانت الأشياء الأخرى مختلفة مثل تركيب الدماغ في لحظة الاختيار، الجينات

الموروثة، تنشأتي أو بعض الذكريات في تاريخ حياتي. ولكن الإجابة على هذا السؤال شرطية بالتأكيد. فالقضية ليست إذا كنت أستطيع اتخاذ قرار مختلف تحت ظروف مختلفة، ولكن إذا كنت أستطيع اتخاذ قرار مختلف في ذلك الوضع بالذات. عندها ستجيب الحتمية المرنة بالنفي أي بعدم الاستطاعة.

الخيار الثالث: الحرية حقيقة والحتمية وهم

إن تحديد المشكلات في الحتمية المتشددة والحتمية المرنة شيء، وتقديم نقاش إيجابي للاعتقاد بأن الإنسان يملك فعلاً تلك القدرة المميزة المعروفة بحرية الإرادة شيء آخر، تلك القدرة التي تجعله قادراً على صنع اختيارات ليست محددة مسبقاً وقادراً على إنشاء سلاسل سببية جديدة. ربما يكون للحتمية صعوباتها، ولكن فكرة أن كلا منا هو الموقع لنوع غريب من النقص أو الخلل في النظام الطبيعي للأشياء – في مكان يمكن أن يوقف أو يقطع تتابع المسببات والنتائج واستهلال بداية جديدة – هي أيضا إشكالية بلا شك. والمشكلة الرئيسية التي تواجه أولئك المدافعين عن الحرية رغم عدم قناعتهم بتوافقها مع الحتمية هي: كيف تكون الحرية ممكنة؟

إحدى الطرق للإجابة على هذا السؤال أن يتم تحديد هوية الحرية بغياب الحتمية السببية، وهي الرؤيا التي تُعرف بـ **اللاحتمية**. وتؤكد هذه الرؤيا أن فعل الإرادة act of will (ما يدعوه الفلاسفة "الاختيار" volition) حر وذلك على أساس أنه غير مسبَّب، وقد تم إنشاء نموذج الفعل الحر وفقا لهذه الرؤيا. أنا عرضة بشكل مستمر لجميع أنواع المؤثرات السببية المادية والسيكولوجية، وهذه المؤثرات تحدد خصائصي وتفضيلاتي ورغباتي وأفعالي. ولكن يمكنني على الأقل في بعض الأوقات أن أستجمع إرادة ليست أثراً أو نتيجة لأي شيء، إنها فقط تحدث. ولكن على الرغم من أنها ليست مسبَّبة، فإن هذه الارادة يمكن أن تكون هي نفسها سبباً لأنّها تدفعني الى القيام بفعل بطريقة معينة. على سبيل

المثال، عندما أواجه باختيار بين القهوة والشاي، فإن هذا الاختيار عبارة عن فعل ذهني أختار من خلاله أحدهما. ثم أقوم بالفعل وفقا لذلك، وبما أن هذا الفعل ينبع من اختيار غير محدد أو غير حتمي يوصف بأنه حر.

تظهر هنا إشكالية واضحة لهذا النوع من اللاحتمية. إذا كان الاختيار هو شيء ينجم عن "التجميع"، إذن فهو ليس مجرد شيء يحدث بل هو نتيجة القيام بفعل التجميع. وإذا كان من جهة أخرى يحدث فعلا بطريقة غير مسبَّبة، فهو إذن مجرد شيء يحدث لي، وبالتالي سيبدو مثل انتفاضة اهتياجية بدلا من كونه فعلا مقصودا واعيا، وهو بذلك يصعب أن يكون أساسا للحرية: أي أنه اختيار مسؤول. ولا يساعد في تغيير موقع الحدث غير المحَدَد افتراض أنه بينما الاختيار مسبَّب بواسطة فعل التجميع فإن الأخير غير محدَّد. وهذا ببساطة دفع المشكلة خطوة الى الوراء. ويمكن إثارة الاعتراض ذاته ضد الفعل غير المحدد للتجميع أو توليد الاختيار. فإذا كان غير مسبَّب فهو شيء يحدث لي، وليس شيئا أختاره أو أجعله يحدث، وهو بالتالي لا يجعلني مسؤولاً.

جذور المسؤولية: الرؤيا اللاحتمية

كما يبدو واضحاً أن اللاحتمية البسيطة لن تفعل ذلك. ولكن يعتقد العديد من الفلاسفة الذين يرغبون بالدفاع عن فكرة الحرية أن نوعاً ما من اللاحتمية يجب أن يلعب دورا في أي تفسير إيجابي حول إمكانية هذا النوع من الحرية. وإذا لم يتحقق هذا فإننا سنُترك ضمن تتابع للأحداث المحددة فقط، ومن الصعب أن نرى كيف يمكن أن تكون هذه الأحداث أفعالا حرة. قدم الفلاسفة في العصر الحديث محاولات أكثر تقدما لعرض بعض التطورات التي حدثت ضد الحتمية في العلم كما ذكرنا سابقا – وبشكل خاص ميكانيك الكوانتوم ونظرية الفوضى

– مما زودنا بفرصة للتدخل بالتتابع السببي الذي يؤثر على حياتنا. لندرس إحدى هذه التفسيرات (يرتكز التفسير التالي على الدفاع عن الارادة الحرة الذي قدمه الفيلسوف الأمريكي روبرت كين Robert Kane).

إن الفكرة الرئيسية الواجب الدفاع عنها بطريقة ما وبدرجة معينة هي مسؤوليتنا عن أفعالنا. وحتى نكون مسؤولين عن أفعالنا فليس بالضرورة أن يكون كل ما نقوم به حراً بشكل تام ومثالي. قد يكون كافياً لنا أن نكون مسئولين عن عدد صغير نسبياً من الاختيارات – هذه الاختيارات ذات الدلالة بشكل خاص في تأسيس أنماط أو انساق السلوك والطبع الأخلاقي ومسيرة حياتنا. على سبيل المثال، إذا كنت مدخنا قد لا أكون حرا في الاقلاع عن التدخين في أي وقت. قد أقرر هذا الصباح ألا أدخن أية سيجارة هذا اليوم، ولكن قد تبدو التبعية الفيزيائية والسيكولوجية قوية جدا مما يجعلني لا أستطيع مقاومة الحتمية السببية القوية لأفعالي. ولكن كانت هناك أوقات في الماضي قبل أن أصبح مدمناً، كنت فيها قادراً على تجنب إشعال سيجارة واختيار الإقلاع عن التدخين.

إن امتلاك الارادة الحرة – من خلال هذه الرؤيا – يعبر عن كوني مسؤولاً على الأقل عند اتخاذ قرارات تشكيل الحياة وتشكيل الشخصية. وحتى يكون هذا ممكناً يجب أن أكون قادراً – بواسطة فعل ذهني (الاختيار – الارادة) – على التأثير بالتتابع الفيزيائي للأحداث التي تحتل مكانها في دماغي. وليس واضحا بالضبط كيف أقوم بهذا: قد أحدد بواسطة قراري ما يمكن أن يكون في غياب ذلك حدثاً غير محدَد عند المستوى الذري أو الجزيئي. وهذا التأثير الذي تمارسه الإرادة على الأحداث الذرية في دماغي – الاستفادة من التصدع في الحتمية الذي تفرضه اللاحتمية الذرية –يمكن أن يكون هذا التصدع عميقاً، حيث تبين لنا نظرية الفوضى أن الاختلافات الدقيقة عند نقطة معينة في تتابع معين في النظم المعقدة جدا (والدماغ من هذه النظم) يمكن أن تؤدي إلى فروقات هائلة.

يحتوي هذا التفسير المتعلق بالكيفية التي تصبح عندها الحرية ممكنة على فكرتين مهمتين على الأقل. أولاً، حقيقة أن الصورة الحديثة العلمية للعالم ليست حتمية بشكل تام قد أضعفت الهجوم على الارادة الحرة، وقد يقدم مبدأ اللاحتمية أحد الشروط الضرورية للحرية. ثانيا أستطيع أن أكون مسؤولا عن سلوكي على الرغم من أن غالبية أفعالي الفردية محددة بالكامل بواسطة الأحداث الماضية. ولكن يتعرض هذا التفسير إلى اعتراضين مهمين. يتعلق أحدهما بلحظة تأثير الارادة، فالدماغ نظام فيزيائي وهو كالنظم الفيزيائية الأخرى يعمل وفق قوانين السبب والنتيجة أو العلة والمعلول. وهذه القوانين تحكم طريقة تفاعل الأشياء الفيزيائية. سواء كنا نتحدث عن حركة الكواكب، أو التفاعلات الكيميائية، أو التركيب الضوئي، أو توالد الخلايا، أو الكهرطيسيّة، أو ميكانيكا الكوانتوم، فإننا نتحدث دائما عن أشياء وقوى فيزيائية. وبشكل مماثل فإن مبدأ اللاحتمية نظرية حول الوحدات والقوى والعمليات الفيزيائية. ولكن وفقا للتفسير السابق للحرية، إن قراراً أو اختياراً مني، وهو حدث نفهمه جميعا بأنه حدث ذهني، يؤثر بطريقة ما على العمليات الفيزيائية في دماغي: أي إن الإلكترونات التي قد تؤدي شيئا ما يمكن أن تؤدي شيئا آخر كنتيجة لقراري.

كيف يمكن أن يكون ذلك ممكناً يبقى غامضاً. إذا كان الاختيار أو القرار الذي سأكون مسؤولا عنه بحد بذاته حدث فيزيائي في دماغي، وبالتالي يفترض أن يكون محدداً بقوانين السببية مثل جميع الأحداث الفيزيائية الأخرى، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون حراً. ومن جهة أخرى، كيف يمارس ما هو ليس حدثا فيزيائيا تأثيرا على الأحداث الفيزيائية؟ وحقيقة أن هذه النتيجة لهذا التأثير قد تكون صغيرة جدا وليست أكثر من تحوّل دقيق جداً في سلوك الألكترون لن تقلل الغموض مثقال ذرة. ومن العدل القول إن هذه الاشكالية – كيف يمكن

أن يكون أي نوع من السببية الذهنية ممكناً - قد أرهقت الفلاسفة لعدة قرون ، وهي تعد من الجدليات المركزية في فلسفة الفكر .

مايزال هناك اعتراض آخر على التفسير اللاحتمي للارادة الحرة الذي ناقشناه أعلاه . لقد رأينا كيف - وفقا لهذه النظرية - أنني أستطيع أن أكون مسؤولاً عن أفعالي على الرغم من أن معظم هذه الأفعال محدَّد سببياً ، وبالتالي لا تعدُّ هذه الأفعال بذاتها حرة . تتطلب كل هذه المسؤولية أن تنبع أفعالي من أنساقي أو أنماطي السلوكية أو جوانب شخصيتي التي أنا مسؤول عنها بالكامل . بهذه الطريقة ، تتجنب النظرية افتراض أن ذلك النوع من اللاحتمية الذي تتطلبه الإرادة الحرية موجود دائما وأننا نستفيد منه باستمرار ، وهو يؤثر بطريقة ما بسلوك الالكترون غير المحدد في دماغنا في كل وقت نتخذ فيه أي نوع من القرارات .

الشعور بالحرية

لماذا نستمر في القلق حول مسألة التوفيق بين فكرة الحرية والحتمية؟ أليس هذا إحساساً أساسياً نملكه جميعا - أننا أحرار - وهو على الأقل يماثل أهمية ومصداقية أي نظرية فلسفية؟

التأكيد بوضوح على حقيقة الحرية هي طريقة لقطع الطريق في الجدل المعقد حول الارادة الحرة والحتمية . وهذه في الواقع الخطوة التي اتخذها أحد فلاسفة الحرية الميتافيزيقية في القرن العشرين ، الفيلسوف الفرنسي «جون بول سارتر» Jean-Paul Sartre (أنظر الصندوق) . طبقا لسارتر إن حقيقة أننا أحرار هي حقيقة جوهرية عن نوع الكائنات البشرية الذي نحن عليه . إنها حقيقة نعيها باستمرار حتى في أشد الأوقات ظلمة وتشاؤما . لم يحاول سارتر أن يبين كيف تكون الحرية ممكنة في عالم حتمي ، ولكنه تحدث عن الخبرة التي تلازم الانسان

والتي تتضمن خبرة الحرية في مركزها - كدليل لا تستطيع الحتمية أن تسيطر عليه أو تحكمه.

ولكن حاول سارتر تفسير كيف تكون الحرية ممكنة من ناحية أخرى. من وجهة نظره، تنبثق حريتنا من طبيعة خاصة وفريدة للوعي. عندما أستغرق بأداء نشاط ما - لنقل الرقص مثلا - فأنا أعطي نفسي بالكامل لهذا النشاط. ومع استغراقي بالكامل وفقدي لنفسي فإني لا أفقدها بالكامل - هناك دائما جزء متبق من حالة الوعي بالذات - أو خلفية من الوعي حاضرة دائماً: أي إن أي شيء يحدث لي فهو يحدث لي. وبسبب هذا فأنا استطيع أن أعي بذاتي بالكامل في أية لحظة حول وضعي وحول ما أفعل. اذن هذا الوعي بالذات موجود دائما ليعزز الوعي بالذات الكامل تحت ظروف معينة. ومع وجود الوعي بالذات التام تظهر امكانية الانسحاب أو الاستغراق فيما يشغلني الآن والتحول الى نشاط آخر.

هذه القدرة على الانسحاب من أحد الأنشطة والاستغراق في نشاط آخر هي بالضبط ما نقصده بالحرية، ومع ذلك أنا أعبر عن حريتي بالقدر نفسه سواء أتابعت أداء ما أقوم به أم تحولت الى نشاط آخر. كلا الفعلين هما نتيجة الاختيار الذي أقوم به بشكل متساو. قد تكون الاختيارات ساذجة أو مصيرية، لكن الحرية التي تعبر عن هذه الاختيارات واحدة. عندما أعطي دروساً في صف دراسي، قد أكون مستغرقا بالكامل في القضايا التي تناقش وفي دوري كأستاذ، ولكن اذا نظرت عبر النافذة الى الطقس الدافئ والعشب الأخضر ورائحة الليلك والعلامات الأخرى للربيع، فإنني أمتلك اختياراً بأن أنهي الدرس في الحال والخروج للتمتع بما يقع خارج الأبواب. وأنا حر كذلك في الذهاب الى الصف غدا أو الاستقالة من عملي كلياً من أجل تحقيق هدف آخر أو التمتع بخبرة أخرى في حياتي. بالطبع لا يقوم معظمنا بهذا، ويعتبر سلوكنا قابلا بشكل كلي للتنبؤ، ولا شك أن بعض الاختيارات أسهل من غيرها. على سبيل المثال، من الأسهل الاختيار بين تدخين سيجارة أخرى إذا كنت مدمناً على النيكوتين بدلاً

من الاقلاع عن التدخين فوراً. ولكن هذا لا يغير حقيقة أن، اذا كان سارتر على حق، كل لحظة هي لحظة اختيار خلال حياتنا كراشدين واعين.

ماهي الاستنتاجات التي يمكن الوصول إليها من نقاشنا لمشكلة الحرية والحتمية؟ لقد رأينا أن الحل الوسط الذي قدمته الحتمية المرنة لم يحل المأزق. وبالتالي مازلنا ضمن العداء الأصلي الحاد بين رؤيتين يصعب التوفيق بينهما. لاسيما وأن الحتمية تتحصن خلف وزن وسلطة العلوم التقليدية، ولكن ليس واضحاً كيف يستطيع أنصارها الدفاع عن عقلانية مذهبهم إذا وافقوا على أن قبولهم له محدد مسبقا أو محتوم بشكل سببي. بالاضافة الى أن اللاحتمية التي ظهرت في بعض فروع الفيزياء الحديثة تقدم ملاذا للمدافعين عن الارادة الحرة، حيث إن كلا من الفطرة السليمة ومصالحنا الأخلاقية يشجعان على تسلق هذا الملاذ. وللأسف لسنا متأكدين كيف نقوم بهذا، وأحد الأسباب هو العلم. فهو بالاضافة الى أنه حتمي فهو مادي كذلك، حيث إن الواقع بالنسبة له فيزيائي بالكامل. إذا كان هذا صحيحا، فإن كل ما يُدعى حدث ذهني - سواء كان عبارة عن ادراك حسي أم فكرة أم اختيار - يجب أن يتجلى على شكل فيزيائي. فكل فكرة أو رغبة أو اختيارلا يجب أن يكون له ارتباط فيزيائي في الدماغ فحسب، ولكن يجب أن يكون مطابقاً لبعض الأحداث في الدماغ. وما يقلقنا هنا حقيقة اكتشاف أن التفسير العلمي للعالم يغلق بشكل صريح أي امكانية للإرادة الحرة. وكي تتم ممارسة الإرادة الحرة يبدو لابد أن يكون ممكنا لحدث ذهني أن يحدد عملية فيزيائية. على سبيل المثال، إن فكرتي أن قيادة السيارة بحالة الثمالة شيء خاطئ، فإن قراري بأن أتصرف وفق هذه المواضعة يجب أن يسبب أو يؤدي إلى إعطائي مفاتيح السيارة لصديق. ويبقى غامضاً كيف يكون هذا ممكنا اذا كان الواقع بالضرورة فيزيائيا بالكامل.

المادية

كما يحدث دائما في الفلسفة تقود المشكلة الى أخرى . إن التساؤل حول ما إذا كنا نمتلك إرادة حرة يرتبط بتساؤل آخر حول كيفية ارتباط الفكر والجسد . وهذه القضية المركزية في فلسفة الفكر ترتبط بأسئلة ميتافيزيقية أوسع : هل الكون كينونة مادية بالكامل؟ هل لدينا سبب عقلاني كاف لافتراض ما يتجاوز هذا الواقع المادي؟

لماذا نفترض أن الكون مادي بشكل مطلق ونهائي أو على نمط واحد من الأشياء؟ إننا نشهد تنوعاً هائلا في العالم حولنا – قارن الحصاة مع كأس الماء والأفعى ودماغ الانسان والشمس – وكل هذه الأمور تحدث فقط في زاوية صغيرة جدا من الكون الذي نسكنه.

بافتراض هذا التنوع الهائل في الظواهر التي نقابلها ، فمن اللافت للنظر كيف يكون الفلاسفة مستعدين للتأكيد على أن كل ما هو واقعي ينتمي إلى فئة واحدة . تدعى هذه الرؤيا بـ الأحادية monism ، والشكل الأكثر شهرة للأحادية في تاريخ الفلسفة الغربية هو المادية materialism . ويجب عدم الخلط بين المذهب الفلسفي المادي وبين المادية المتعلقة بامتلاك الثروة والبضائع الاستهلاكية . إن المادية في الميتافيزيقيا هي ببساطة الرؤيا التي تعتبر أن الواقع هو بالضرورة مادي .

جان بول سارتر Jean-Paul Sartre

(١٩٠٥ ـ ١٩٨٠)

ولد جان بول سارتر في باريس وعاش معظم حياته فيها . وهو كاتب غزير الإنتاج حيث اكتسب شهرته كفيلسوف وروائي وكاتب مسرحي وناقد أدبي وصحفي . وهو معروف أيضا كناشط سياسي رغم عدم موالاته

لأي حزب سياسي. من أعماله المعروفة جدا رواية Nausea، والمسرحيتان The Flies, No Exit، وأطروحتان فلسفيتان بعنوان: الوجود والعدم، ونقد العقل الجدلي. كانت كتابات سارتر الأولى تمثيلا للحركة الفلسفية المعروفة بـ **الوجودية existentialism**، التي تشدد على أهمية الخبرة الحياتية (بدلا من المبادئ النظرية التجريدية) كنقطة بداية وكمادة مهمة للتفكير الفلسفي.

ومثل جميع المفكرين الذين ارتبطت أسماؤهم بالوجودية (كافكا **Kafka**، كامو Cams، كيركيجار **Kierkegaard**، ديستوفسكي **Dostoevsky**، نيتشه **Nietzsche**، هيدغر **Heidegger**)، ركز سارتر على وضع الفرد الذي يشعر أنه وحيد في عالم مخالف لرغباته في أحسن أحواله. وما يهم في وصف سارتر لهذا الوضع هو تشديده على مفهوم حرية الانسان. لقد رفض سارتر معظم التفسيرات التقليدية لطبيعة الانسان مجادلا أنه في حالة الانسان فإن «الوجود يسبق الماهية». وهذا يعني أنه لا توجد طبيعة ثابتة تحدد ما سنقوم به. ولم يتم تصميمنا وفق غرض قاطع يكون عملنا فقط إنجازه. بدلا من ذلك علينا الاختيار لأنفسنا الأفعال التي ننفذها والقيم التي نعتنقها وأنماط الحياة التي نتبناها والأهداف التي نسعى لتحقيقها. ونحن نصنع اختياراتنا في العالم المعاصر بدون إرشاد من المذاهب الميتافيزيقية أو الدينية التي ارتكز عليها الناس في الأزمنة القديمة. قد أسعى الى اتباع الوصايا العشرة ولكنه يبقى قراري إذا اعتبرتها حقائق أخلاقية موضوعية أو حقائق دينية. وقد أنتسب الى حركة سياسية تسعى الى تحقيق العدل الاجتماعي، ولكني لا أستطيع أن أقدم إثباتا مطلقا أن أفكاري أفضل من أفكار الآخرين. وبينما يؤكد سارتر أننا أحرار بشكل راديكالي، وأحرار في كل لحظة لنكسر ما كنا عليه في الماضي وما يُتوقع لنا في المستقبل، إلا أنه يرى أن الحرية عبء: «جبرنا على أن نكون أحرارا»، ونحن نصنع اختياراتنا ضمن الألم والهجر واليأس.

كان بعض الفلاسفة الإغريق القدماء ماديين ، والأكثر شهرة هم الفلاسفة الذريون الذين اعتقدوا بأن الحقيقة مؤلفة من جزيئات مادية غير قابلة للانقسام (ذرات) تدور في فراغ وتتشكل مع بعضها لتكوّن جميع الأشياء المختلفة في العالم . وفي هذا التأمل الواضح والجريء يتبع الذريون خطى المفكرين القدماء الذين صاغوا الفكرة الرئيسية التي تكمن وراء التنوع الواضح في العالم وهي الوحدة . من هؤلاء «طاليس» – الذي عُدَّ الفيلسوف الأول في التقليد الغربي – الذي يعتقد أن هذه الوحدة تأتي من حقيقة أن كل شيء مكون من الماء . وعلى الرغم من غرابة هذه الفكرة ، الا أن قليلا من التفكير قد يقلل هذه الشكوكية . ما سبب اختيار طاليس للماء؟ بصرف النظر عن كون الماء ضروريا لجميع أنواع الحياة ، فهو يمكن أن يأخذ شكل السائل والصلب والغاز حسب درجة حرارته . ووفقا لهذه الاختلافات هناك مادة وحيدة قادرة أن تظهر بأشكال مختلفة . ولكن لابد من الاعتراف أن هذه الفكرة تعد قفزة مفاجئة للوصول الى أن الماء هو المكون الأساسي لكل شيء في العالم . ولكن تأملات طاليس تستحق الاهتمام لأنها أولى النماذج القديمة للمبدأ العام القائل بوحدة الحقيقة . وهذا يعني أننا عندما نلاحظ تغيراً فنحن لا نلاحظ اختفاء أحد الأشياء وخلق شيء آخر ولكنه تحول لشيء واحد من أحد أشكاله الى شكل آخر . كما يعني هذا أن كل التغير الهائل الذي نشاهده في العالم – من وجهة نظر ميتافيزيقية – سطحي ، أما الحقيقة الأعمق التي تظهره فهي ذات طبيعة واحدة وموحدة . من خلال هذه الرؤيا ، يتطلب الفهم المعمق للظواهر بصيرة عميقة نحو الوحدة التي تقع وراء الاختلاف والتغير .

يعبر البحث عن الوحدة التي تقع وراء الاختلاف والتغير عن طابع الفلسفة الغربية والعلوم الغربية حتى يومنا هذا ، وهو ما تبحث عنه النظريات المبتكرة دائما . إن جزءاً من إنجازات نيوتن العظيمة في الفيزياء عبارة عن محاولة للبرهنة على أن القوة الأساسية نفسها – الجاذبية – هي التي تحكم مدارات الكواكب

وكذلك حركة المد والجزر وحتى سقوط تفاحة. كما إن الفكرة الأساسية وراء النظرية الذرية هي العناصر المختلفة المؤلفة من المكونات نفسها وهي النيوترونات والبروتونات والالكترونات. وبالتالي لا يكون الاختلاف بين العناصر مطلقاً ولكن يمكن تفسيره من ناحية عدد وكيفية تشكل الجزيئات الذرية. وفقا للمادية، إن المكون الأساسي للكون هو المادة، لذلك فإن جميع التفسيرات يجب أن تكون في النهاية توصيفاً للكينونات والعمليات المادية. ويعد هذا التفسير من القضايا القبلية الميتافيزيقية الأساسية التي دعمت بالتأكيد ظهور العلم الحديث. ويفضل العديد من العلماء والفلاسفة اليوم مصطلح **الفيزيائية physicalism** بدلاً من المادية، حيث إنه طبقا للنظرية النسبية فإن المادة والطاقة مصطلحان متطابقان، مما يعني أن الطاقة أساسية مثلها مثل المادة. وبالتالي يعتبر مصطلح الفيزيائية – التي تؤكد على أن الحقيقة الجوهرية «فيزيائية» (وهي الفكرة التي تغطي المادة والطاقة) – أكثر دقة.

ليس من الصعب تبيّن كيف يمكن للاختزال التفسيري المقدم من قبل نظرية الجاذبية أو النظرية الذرية أن يقود حتمياً الى صورة أحادية للكون بوصفه نظاماً فيزيائيا يعمل وفق عدد صغير من القوانين الأساسية. ولكن هناك جانباً واحداً على الأقل لخبراتنا يبدو أنه يفرض إشكالية على هذه الصورة وهو الوعي. حيث يبدو أن وعيي للعالم المحيط بي وخبرتي من خلال النظر والسمع والألم والفرح – وجميعها ذاتية أو ذهنية – تنتمي إلى بعد آخر. إنني أمتلكها جميعها وأعاني وأفرح وفق حالتي، قد تكون مرتبطة بأحداث أو مسببة بواسطة أحداث تقع في المجال الفيزيائي، ولكن هذا لا يجعلها فيزيائية. وبالنسبة للعديد من الفلاسفة لا يمكن اختزال أو تجاوز هذا الفرق بين ما هو مادي وما هو ذهني إلى وحدة مؤسسة له. لذلك فقد افترضوا تفسيرا ثنائيا للواقع بمعنى أن الذهني والفيزيائي متعادلان كفئات جوهريا، وكل ما هو موجود يقع ضمن أحديهما (لنقاش أوسع حول الثنائية انظر فصل فلسفة العقل).

المادية مقابل المثالية

يبدو الفكر والجسد – الحالة الذهنية والحالة الفيزيائية – مختلفين نوعياً. ولكن أليست الحالة الفيزيائية هي الأولية أو السابقة؟ قد نفترض أنها ظهرت أولا ثم منحت الظهور للحالة الذهنية.

نواجه هنا جدلاً كبيراً آخراً، وهو الجدل الذي يقع في قلب الميتافيزيقيا الحديثة. ما هو السابق أو الأولي، الحالة الذهنية أم الفيزيائية؟ ترى الفيزيائية بالطبع أن الحالة الفيزيائية أولية، أما الرؤيا المناقضة والتي تعطي الأولوية للفكر فتعرُف تقليديا باسم المثالية idealism (ويجب عدم الخلط بين مصطلح المثالية الذي يشير الى مذهب ميتافيزيقي وبين المعنى الشائع للكلمة، والتي تصف المثاليين بأنهم أشخاص يحملون قيما نبيلة ويرفضون الكلبية cynicism أو التنازل عن مبادئهم). ومن الطبيعي أن يرتكز النقاش على ما نعنيه بالتعابير «سابق»، «أكثر جوهرية» أو «أولية». أحد أنواع الأسبقية هي الأسبقية الزمنية، والسؤال هنا أيهما جاء أولا من الناحية الزمنية؟ وفقا للعديد من الرؤى الدينية التقليدية فإن الإله – الذي يُعتقد أنه روح صرفة – قد وُجد قبل العالم المادي الذي خلقه عند نقطة معينة من الزمن. وأي ميتافيزيقي متأثر بهذه الديانات سوف يعطي الأولية الزمنية للفكر. على النقيض من ذلك تقف رؤية العلم الحديثة التي تنص على على وجود العالم الفيزيائي قبل وجود أي بشر يمتلكون الاحساس والوعي. ومن خلال هذه الرؤيا تكون المادة قد وُجدت قبل الفكر، حيث ظهر الأخير على الساحة عندما توفرت ظروف فيزيائية معينة.

كما إن هناك فكرة أخرى حول الأسبقية وهي **الأسبقية الوجودية** (وهو مصطلح جاء من مصطلح **علم الوجود** الذي يعتبر فرعا من الميتافيزيقيا يتعامل مع طبيعة الوجود ونوعية الأشياء الموجودة). وقد اعتادت العلوم الحديثة أن تمنح

الأسبقية الوجودية للعالم الفيزيائي كونها ترى أن العقول تابعة للأجساد وليس العكس. لم تكن هذه الرؤيا مقبولة تاريخياً لمعظم فلاسفة الغرب حتى العصر الحديث كونها تقوّض الفكرة القائلة إنّ الفكر أو الروح – الجزء الروحي من الإنسان – يمكن أن يوجد بشكل مستقل عن الجسد، وهي بالتالي غير منسجمة مع المذهب المسيحي التقليدي القائل ببقاء الروح بعد موت الجسد. وهي كذلك تتناقض مع الفكرة الدينية القائلة إنّ الكون الفيزيائي تابع للإله في استمرار وجوده من لحظة الى أخرى. وبكل الأحوال إن أي شخص يتقبل التعليمات الدينية حول الإله والإنسان وأهمية الروح سوف يرفض الفيزيائية تماما.

وبما أن النظرة الدينية توجه الشخص باتجاه نوع من المثالية بينما تتجه النظرة العلمية الحديثة نحو الفيزيائية، فإننا نتوقع أن الفلسفة الحديثة قد تبتعد عن المثالية. ومن المدهش رغم ذلك أن نرى استمرار العديد من الفلاسفة في اعتناق شكل من أشكال المثالية. إنهم لا يتبعون في معظم الحالات «باركلي» **Bishop Berkeley** ولا ينكرون وجود المادة (أنظر النقاش حول الظاهراتية **Phenomenalism** في فصل نظرية المعرفة)، كما إنهم لا يعتمدون في مذهبهم على أية افتراضات حول كيفية خلق العالم. إن نوع المثالية الذي يتبناه بعض الفلاسفة اليوم والذي يبدو مقنعا للكثير يقوم على فكرة أن العالم الذي نأهله والعلم الذي يصف هذا العالم يأخذ هذا الطابع لأنه معروف من قبلنا. لم يخلق الفكر العالم، ولكنه يشكله عند مستوى عميق جدا. لقد تم تطوير هذا المذهب بداية وبشكل نظامي على يد الفيلسوف الألماني الكبير «كانت» **Immanuel Kant** (أنظر الصندوق). ولتمييز رؤيته عن «باركلي» والمثاليين الآخرين الذين اعتبرهم «كانت» سذجا أو متطرفين، فقد دعاها بـ المثالية المتعالية أو السامية **transcendental idealism**. وبسبب أهميتها الجوهرية وتأثيرها على الفكر اللاحق فهي تستحق النقاش بشيء من التفصيل.

الفلاسفة ما قبل سقراط

ترجع الفلسفة الغربية بأصولها الى مجموعة متميزة عاشت بين ٦٠٠ و ٤٠٠ قبل الميلاد تقريبا، وخاصة في الجزء الغربي من العالم الإغريقي. وعادة يطلق عليهم الفلاسفة ما قبل سقراط لأنهم سبقو سقراط زمنيا (٤٦٩-٣٩٩ قبل الميلاد)، وهو الفيلسوف الأثيني الذي أثر على توجه الفلسفة الغربية عبر طالبه المتميز أفلاطون. وعلى الرغم من بقاء القليل من كتاباتهم، الا أنها كانت كافية لاعادة تنظيم أفكارهم (على الرغم من بقاء بعض الكتابات مبهما). أما قبل سقراط فقد كانت هناك محاولات جدية لتبيّن حدود التساؤل الانساني من خلال التقصي العلمي والتأملات الميتافيزيقية والتعبير عن الأفكار بواسطة الشعر أو اللغة المجازية.

كان طاليس من أوائل هؤلاء المفكرين، حيث حقق شهرة بسبب تنبؤه بخسوف الشمس هذا بالاضافة الى أعماله الفلسفية الأخرى. وتأتي مساهمته من خلال فرضيته حول الحقيقة الواحدة التي تقع وراء جميع الأشياء التي تظهر لنا. حدد طاليس هذه الحقيقة بالماء - الذي يُعتقد أنه أحد العناصر الأربعة الأولية (الثلاثة الأخرى هي الهواء والنار والتراب).

تحول «انكسيمندر» الميلتاني عن التفكير بحقيقة جوهرية أساسية الى صورة تجريدية أوسع. وقد كانت خطوة مهمة في تطور العلم - حيث دعاها «اللامحدود»، أي دون حدود زمانية أو مكانية. ومن خلال هذا المصدر تظهر الأضداد مثل البرودة والحرارة والجفاف والرطوبة التي تتفاعل مع بعضها لانتاج الظواهر التي نألفها. كما أن هذا «اللامحدود» يحفظ التوازن الكلي بين الأضداد وعدم سيادة عنصر على آخر.

تجنب أيضا «برامينديس» الايلي تحديد الحقيقة الجوهرية بأي جوهر معين. ولكنه جادل بأن الطريقة الوحيدة لفهم طبيعة العالم الحقيقية هي التفكير (العقل)

وليس الإدراك الحسي. واعتقد أن هذا التفكير سوف يكشف أن الحقيقة يجب أن تكون واحدة وغير متحركة وغير قابلة للانقسام وغير متغيرة ومثالية أو تامة. وقد أيد موقفه تابعهُ «زينون» الذي أنشأ عددا من المفارقات للبرهنة على أن الفطرة السليمة لا تقبل أي شيء متغير ومتحرك وقابل للانقسام على أنه حقيقي.

شارك «هيراقليطس» الأفسوسي براميندس هذا النمط المبهم الى حد ما. وقد تكون تعابيره الغامضة مسؤولة عن اللقب الذي أطلق عليه «الرجل الغامض». ولكنه على النقيض من براميندس لم يكن ميالا الى الرؤيا القائلة بأن التنوع والتغير وهم، بل اعتبر أنها تنتمي الى جوهر الحقيقة وتصورها كعملية process بدلا من كونها جوهرا. وقد اجتمعت هذه الفكرة في قولين من أقواله الميتافيزيقية. سلط أحد هذه الأقوال الضوءعلى الاستمرار، والطبيعة المتعذر إلغاؤها للتغير الزمني مؤكداً استحالة العبور في النهر ذاته مرتين. أما القول الآخر فهو تشبيه الحقيقة بالنار من ناحية استمرارها وتحولها المتواصل الذي يؤلف انتظاماً واستقراراً، وبالتالي يزودنا التغير المستمر بالثبات الجوهري والأساسي.

كيف يشكل العقل العالم

لم يضمر «كانت» – مثل معظم المفكرين – شكوكاً حول إمكانية العقل البشري على تحصيل المعرفة، ولقد افترض منذ البداية أننا نمتلك معرفة حول العالم المحيط بنا وأن العلوم الطبيعية تمثل أعلى الإنجازات البشرية الفكرية. ثم لجأ إلى تصنيف الأنواع الرئيسية للمعرفة من خلال نوعين من التمييز: (١) التمييز بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية، (٢) التمييز بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية.

يرى «كانت» أن جميع القضايا التي نعبر من خلالها عن معرفتنا إما تحليلية أو تركيبية. الحقائق **التحليلية** هي الحقائق التي يؤدي إنكارها الى الوقوع في التناقض، مثل «جميع الآباء ذكور»، بما أن تعريف الأب هو الوالد الذكر. تؤكد هذه الجملة على أن جميع الآباء الذكور هم ذكور، وبالتالي إنكار هذه القضية يعني التأكيد على أنه ليس جميع الآباء الذكور ذكورا. وهذا يتضمن وجود أب واحد على الأقل ذكر وليس ذكرا، وهذا يعتبر بالطبع تناقضا. ولما كانت هذه القضايا «تحليلية» على أساس أن المحمول هنا (الذكر) متضمَّن في الموضوع (الأب)، فإننا نصل ببساطة الى هذا النوع من المعرفة عن طريق تحليل الموضوع في القضية. ويبدو غريبا هنا أن نحاول البرهنة على أن جميع الآباء ذكور من خلال إجراء مسح ميداني أو دراسة الإحصاء السكاني. وحتى نتعرف على صحة القضية يكفي أن نعرف معاني الكلمات التي تحتويها القضية.

وعلى نقيض ذلك تبدو القضايا **التركيبية**، فهي قضايا صحيحة ولكن إنكارها لا يوقع في التناقض مثل «جميع الآباء البشر هم فوق السنتين». وقد دعا «كانت» هذه القضايا بالتركيبية لأنها تجمع أو تركّب بين مفهومين مختلفين: في المثال المذكور المفهوم الأول هو «اب بشري» والمفهوم الثاني هو «فوق سنتين». إن الأخير ليس متضمَّنا في الأول، ونحن نعرف أن هذه القضية صحيحة على أساس الخبرة وليس من خلال فهم معاني الكلمات. فإذا ظهر في الصحف عنوان مثير «أب لا يتجاوز السنة من العمر»، سوف نعتبر أن هذا الزعم مناف للعقل وأنه حدث مستحيل. ولكننا نراه مستحيلاً بسبب معرفتنا بقوانين الطبيعة وبسبب افتراضنا أن هذه القوانين لا تسمح باستثناءات.

لندرس الآن التمييز بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية. تتألف **المعرفة القبلية** priori من قضايا نعرف أنها صحيحة دون استشارة الخبرة (يُقصد بمصطلح «قبلي» الاستقلال عن الخبرة)، أي أننا لسنا بحاجة الى أدلة تجريبية وملاحظات وتجارب ومسوحات. طبقا لـ «كانت» إن الحقائق القبلية صحيحة بالضرورة

وهي أيضا صحيحة على مستوى كلي أو كوني. ويُقصد بالضرورة هنا التناقض مع الظرفية، فالقضية صحيحة ظرفيا اذا كانت الأشياء تحدث كما تصرح القضايا عنها. على سبيل المثال، إنه يحدث أن يكون للإنسان عينان، ولكن من السهولة التخيل أننا تطورنا بشكل مختلف. وعلى النقيض من ذلك، إن القضية صحيحة بالضرورة اذا صَعُب تصور العالم في حال كانت خاطئة او زائفة. على سبيل المثال تبدو القضية ٢+٣=٥ بالضرورة صحيحة في هذا المجال، ولا بد أن تتناقض هنا العالمية مع الخصوصية. يتمثل مطلب «كانت» في أن الحقائق القبلية لا تشير أبدا الى كينونة معينة ولكنها تظهر على شكل قانون تعميمي دون استثناءات كما هو الحال في المثال السابق ذكره «جميع الآباء ذكور»، وهذا هو السبب في عدم الحاجة الى استقصاء تجريبي للبرهنة على الحقيقة.

ولكننا لا نصل الى معظم اعتقاداتنا بشكل مستقل عن الخبرة كونها ترتكز أساسا على الخبرة، وهذا ما يؤلف **المعرفة البعدية** posteriori. من الأمثلة على مثل هذه الحقائق: «الأرض كروية»، «دماء الأفاعي بارد»، «غزا نابليون روسيا». والطريقة الوحيدة للتقرير حول صحة هذه القضايا هي القيام بالملاحظات وجمع الأدلة وإجراء التجارب وقراءة التقارير وإجراء المقابلات وغيرها. وفيما يلي الطرق الرئيسية لتصنيف معرفتنا وفقا لـ «كانت»:

	تحليلي	**تركيبي**
قبلية	مثال: جميع الآباء ذكور	مثال:.....؟
بعدية	لا توجد أمثلة ممكنة	مثال: المشتري أكبر من المريخ

كما يبين الجدول يمكن أن تكون القضايا تحليلية وقبلية، ويمكن أن تكون أيضا تركيبية وبعدية. وبالطبع قد يوافق معظم الفلاسفة أن جميع القضايا التحليلية قبلية، وأن جميع الحقائق البعدية تركيبية. وهناك ايضا اتفاق عام على أن القضية لا يمكن أن تكون حقيقة تحليلية وبعدية في آن معا (اذا كانت البعدية تعني أنها

تُعرف فقط على أساس الخبرة). ولكن المقولة التي طالما اهتم بها «كانت» – والتي هي موضع جدل فلسفي كبير – هي الحقائق القبلية التركيبية.

عمانويل كانت Immanuel Kant

(١٧٢٤_١٨٠٤)

«كانت» ابن صانع سروج عاش طوال حياته في شرق بروسيا. أدرك أحد الكهنة في الكنيسة قدراته عندما كان طفلا فساعده على إكمال تعليمه حتى وصوله الى الجامعة. ثم دعم كانت نفسه ماديا من خلال تدريسه في الجامعة. وعلى الرغم من نشره للعديد من الأعمال خلال ١٧٥٠S و١٧٦٠S مقدما نظرية حول تشكل النظام الشمسي، الا أنه لم يُعرف حتى ١٧٨٠S (بعد عقد كامل من الصمت التأملي)، حيث نشر أعماله التي نذكره من خلالها: «نقد العقل المحض»، «أساس ميتافيزيقيا الأخلاق»، «نقد العقل العملي» و»نقد الحكم». عند وفاته أصبح ابن السرّاج المفكر الأكثر شهرة في أوروبا ويُعدُّ اليوم أعظم الفلاسفة على الإطلاق.

تركزت أهم إنجازاته في الميتافيزيقيا وعلم الأخلاق وعلم الجمال. أما الإشكالية الأولية التي واجهها فهي كيفية التوفيق بين مطالب العلوم الحديثة وبين مطالب الأخلاق والدين. لقد كان «كانت» يكن احتراما لجميع هذه المطالب (حيث كان يفهم الدين على أنه طريقة فردية جدا لتحقيق الفضيلة الإنسانية). ولكنه كان يرى أن الحتمية والمادية وكأنهما تهددان البعد الديني–الأخلاقي لوجود الإنسان. وكان حله الذي قدمه من خلال التعبير الذي استخدمه هو نفسه «لننكر المعرفة حتى نفسح مجالا للثقة».

لذلك تضمن كتابه «نقد العقل المحض» نقدا جوهريا لما سمّاه «كانت» الميتافيزيقيا التأملية أو المتعالية، ذلك النوع الذي يسعى الى إثبات المطالب حول طبيعة الإله أو الروح والإرادة الحرة أو الحقيقة التي تقع وراء هذا العالم الذي نختبره.

التجريبيون على حق، يقول «كانت»، لا نستطيع أن نكوّن معرفة حول الأشياء. المعرفة هي ما يقدمها لنا العلم، وهذا يتعلق فقط بالعالم الذي ندركه من خلال حواسنا. ولكن «كانت» جادل بأن هذا العالم لا يمكن التفكير به من خلال «حقيقة جوهرية»، إنه العالم كما يظهر لنا وهو بذلك عالم من المظاهر فقط. وبالتالي لا يستطيع العلم ولا الميتافيزيقيا تقديم معرفة حول جوهر الحقيقة. وهذا يفسح لنا المجال للثقة بتلك الاعتقادات التي تزودنا بأساسيات للأخلاق مثل الاعتقاد بحريتنا ومسؤوليتنا أو الاعتقاد بنوع من العدالة الكونية.

يعتقد الفلاسفة التجريبيون أن كل معارفنا حول العالم تُستمد من الخبرة، لذلك يصر هؤلاء على أنه لا توجد قضايا تركيبية معروفة بأنها حقائق قبلية. ويرى التجريبيون أن النوع الوحيد من المعرفة القبلية التي نمتلكها هي تلك التي تتألف من الحقائق التحليلية، وهي بالتالي نوع من التوتولوجيا، اي تحصيل حاصل وهي صحيحة فقط من خلال التعريف. أما «كانت» فيرى أن بعض معارفنا القبلية تركيبية، إنها تتعلق بالعالم ولا تتعلق فقط بمعاني المصطلحات. وهو يعتقد أن المعرفة الرياضية من هذا النوع. ومن وجهة نظره، فإن محاور هندسة اقليدس (مثل الخطان المستقيمان لا يطوقان المكان) إلى جانب جميع النظريات التي يمكن استنباطها من هذه المحاور تؤلف شكلا من المعرفة القبلية التركيبية. وكذلك الأمر فيما يتعلق بالمعرفة المتضمنة في فروع الرياضيات الأخرى. وادّعى «كانت» أيضا أن بعض المبادئ العامة المؤكدة والمؤسسة للعلوم الطبيعية تجسد أيضا حقائق

قبلية تركيبية مثل مبدأ السببية الذي ينص على أن كل حدث مسبَّب، ومبدأ صون الطاقة بأن المادة لا تفنى ولاتُخلق من عدم.

ما إذا كانت هذه القضايا تمثل معرفة قبلية تركيبية أم لا مازال عرضة للجدل. يرى التجريبيون المتشددون أن القضايا الرياضية مجرد توتولوجيا معقدة وبالتالي مجرد حقائق تحليلية. أما القضايا المتعلقة بالأحداث المسببة فهي بنظرهم مجرد تعميمات تجريبية، وبالتالي حقيقة بعدية تركيبية، وهي على نفس المستوى من القضايا التالية: «جميع الرجال مخلوقات بشرية»، جميع الكواكب تتحرك في مدارات». ولكن يقول المدافعون عن وجهة نظر «كانت» إن اعتقادنا بمبدأ السببية لا يمكن اشتقاقه من الخبرة. واذا كان كذلك فلن نجد صعوبة في قبول احتمال كذبه أو زيفه، ولكننا لا نقبل ما يفَسر ضد هذا المبدأ. وعندما نواجَه بأحداث ليست مسببة فنحن نفترض دائما اننا لانعرف المسبب ولا نفترض أنه لا يوجد مسبب أبدا. وبشكل مماثل اذا اختفى شيء من الوجود، فنحن نفترض أنه انتقل الى موقع آخر أو أنه تحول الى شيء آخر، حيث إننا نعرف مقدما أنه لا يمكن أن ينقطع عن الوجود.

لنفترض أننا قبلنا ادعاء «كانت» بأن الحقائق مثل مبدأ السببية ضرورية وكونية دون أن تكون تحليلية، فإن السؤال الذي يبرز هنا: كيف يمكن تفسير هذا؟ كيف يمكننا أن نعرف شيئا عن العالم دون اشتقاق هذه المعرفة من ملاحظة هذا العالم؟ أي كما وصفها «كانت» نفسه: كيف تكون المعرفة القبلية التركيبية ممكنة؟ الحقيقة أن «كانت» قضى عمره متأملاً ومفكراً بهذا السؤال مما قاده الى رؤيا راديكالية جديدة حول كيفية ارتباط العقل والعالم.

لقد جادل «كانت» بأن هناك طريقة واحدة ووحيدة لتفسير كيفية امتلاكنا لهذه المعرفة: إذا كان العالم يمتلك خصائص ضرورية معينة فيجب أن يكون ذلك لأننا نحن وضعناها فيه. في خبرتنا للأشياء، هناك الكثير مما هو ظرفي بشكل

تام: حقيقة أن شيئا ما دائري أكثر مما هو مربع، ناعم أكثر مما هو خشن، أحمر أكثر مما هو أزرق وهكذا. هذه الخواص هي خواص ظرفية لأنها يمكن أن تكون بشكل آخر وبسهولة. ولكن ليست بعض خواص الأشياء كذلك. على سبيل المثال، توجد جميع الأشياء المادّية في مكان وزمان، ولا يمكن تصور كينونة مادّية دون أن يكون لها موقع زماني ـ مكاني. بالتالي يبدو التواجد في الزمان والمكان من الخواص الضرورية للشيء. وفقا لكانت يعود هذا الى أن الأشياء عبارة عن«أشكال» فرضها فكرنا على محتوى خبراتنا الحسية. وهذا هو السبب في أن علم الهندسة – الذي يدعوه «كانت» علم المكان – ينتج معرفة قبلية عن ما هو عليه العالم.

وبطريقة مشابهة الى حد ما – يقول «كانت» –إن فكرنا يفرض شكل السببية على العالم. ولهذا السبب نرى كل شيء وكأنه يشارك في سلاسل السبب والنتيجة، وسبب عدم تصورنا لأي شيء ليس عرضة لقوانين السببية أو أي حدث ليس نتيجة لمسبب ما. والمقولة الأخرى (لنستخدم مصطلح «كانت») إن فكرنا يفرض الجوهر على الأشياء. وبالتالي يُنظر الى كل شيء نختبره على أنه أكثر من مجموعة معطيات أو خواص حسية (ألوان، مذاقات . . . الخ)، ونحن دائما نفترض أن هناك شيئاً أساسياً يجمع هذه الخواص مع بعضها، شيئا يستمر في الوجود عبر الزمن ولا يستطيع أن يتوقف عن الوجود بأي شكل من الأشكال.

لماذا ينظم فكرنا الخبرة تحت هذه الأشكال؟ إنه يقوم بهذا من أجل جعل الخبرة معقولة وجلية. كانت حجة «كانت» بالنسبة لهذه النقطة معقدة وصعبة الاتباع ولا نريد أن ندخل فيها هنا. ونقطته الرئيسية أنه إذا لم ننظم مضمون أو محتوى خبراتنا بفرض شكل عليها فإننا لن نحصل على خبرة واضحة ومفهومة.

من المهم هنا تفسير فكرة «كانت» الأساسية بعرض مثال مناظر حول شخص قادر على رؤية العالم فقط من خلال نظارة ملونة. لنفرض أنه تم إجراء عملية جراحية لك وتم تركيب عدسات ثابتة خضراء، فإنك سترى كل شيء كظل للأخضر. وما ينتج عن ذلك أنك ستتنبأ بثقة كاملة أن أي شيء تراه سيكون أخضر. واذا أردت أن تفلسف الأمور على الخط الكانتي، فإنك تستنتج حتما أن هذا التنبؤ المثالي يشير الى أن خضرة الأشياء ليست خاصية متأصلة في الأشياء نفسها، ولكنها خاصية تمتلكها الأشياء كونها معروفة لنا على هذا الشكل. يبين هذا المثال حجة «كانت» بشكل جيد، كما يظهر مضامينها الراديكالية. اذا كانت بعض الخواص الأساسية للأشياء التي ندركها موجودة فقط لأنها معروفة من قبلنا، اذن هذه الأشياء كما نعرفها هي بدرجة ما تابعة للفكر. وهذا هو السبب في اعتبار المذهب الميتافيزيقي لـ «كانت» شكلا من أشكال المثالية.

وصف «كانت» طريقة تفكيره «بالثورة الكوبرنيكية في الميتافيزيقيا». لقد قدم «كوبرنيكوس» تفسيرا أفضل لحركة الأجسام الثقيلة بافتراض أن الأرض ليست ثابتة وإنما تدور حول محورها وحول الشمس. وبشكل مماثل اعتقد «كانت» أنه قدم تفسيرا أفضل بالنسبة للأشياء التي تظهر لنا مفترضا أنه بدلا من استقبال العقل للانطباعات التي تكون عليها الأشياء بشكل سلبي، فهو يحدد بفاعلية وإيجابية طبيعتها طالما أنها ضمن خبرتنا. إن النتيجة التي لا مفر منها رغم ذلك أن العالم هو الذي نختبره كل يوم، وهو كذلك العالم الطبيعي الذي يستقصيه العلم – عالم الزمان والمكان والعلاقات السببية – ولكنه العالم كما يظهر لنا وليس الحقيقة كما هي بذاتها. لم ينكر «كانت» حقيقة أو واقعية هذا العالم، بل على العكس من ذلك فقد أصر على أنه حقيقي تجريبيا، بمعنى أنه من وجهة نظر الخبرة اليومية والعلوم الطبيعية فإنها توجد بشكل موضوعي وتمتلك خواص موضوعية يجب استكشافها من خلال الاستقصاء والبحث. ولكن من وجهة نظر فلسفية، هذا العالم متعالٍ بشكل مثالي طالما أن وجوده يتوقف على

فكر الإنسان. وقد استخدم «كانت» تعبير «الأشياء بذاتها» ليشير الى الحقيقة من ناحية استقلالها عن أية علاقة. وما ينجم عن هذا الجدل الميتافيزيقي بالطبع عدم إمكانية الحصول على أي معرفة عن هذه الحقيقة.

الشيء بذاته: حد الفهم

اذا كنا لا نستطيع امتلاك أية معرفة حول أي واقع موجود بشكل مستقل عن خبرتنا به، فكيف نعرف أنه موجود؟

لقد أثير هذا التساؤل من الذين جاءوا بعد «كانت» مباشرة. وقام بعضهم باختزال مثالية «كانت» الى الاستنتاج المنطقي الناتج عنها. إذا كنا لا نستطيع معرفة شيء عن الواقع بذاته، إذن فإن المفهوم الذي يُدعى «الشيء بذاته» فارغ. طبقا لكانت، إن معرفتنا محدودة بالأشياء التي تشكل جزءا مما يمكن اختباره، والكلمة المفتاحية هنا هي «يمكن». وبالتالي على الرغم من أن الإنسان قد لا يعرف أبداً بشكل فعلي اذا كان هناك حياة على مجرة أندروميدا، فإنه يمكن بسهولة تخيل نوع الخبرة التي سوف تتحقق من اعتقادنا التأملي حول وجود حياة هناك. ولكن الأشياء بذاتها، حسب التعريف، ليست أشياء ممكنة للخبرة، لذلك نحن غير مؤهلين لنقول شيئا عنها. ويجب أن لا نفترض - كما يبدو أن «كانت» كذلك - أن الأشياء بذاتها تؤدي الى إبراز خبرتنا من خلال تزويدنا «بمحتوى» أو مضمون إدراكاتنا الحسية، حيث يقوم فكرنا بجعلها واضحة ومدركة عقليا من خلال فرض شكل عليها. وتعد هذه الفرضية توسعاً أو امتداداً بشكل غير شرعي لفكرة السببية الى ما وراء الخبرة الممكنة. ولذلك الشيء الوحيد المعقول الممكن فعله حيال فكرة كانت «الأشياء بذاتها» هو رفضها بالكامل.

ولكن إذا رفضنا مفهوم الأشياء بذاتها، اذن سنكون مضطرين الى قبول الاستنتاج القائل بأن الواقع تابع بالكامل للفكر - أي محتوى خبراتنا كما ينظمها العقل. وقد تمت مناصرة هذا الاستنتاج من قبل مثاليين ألمان أمثال

«فخته» Johann Fichte (١٧٦٢-١٨١٤)، وعُرفت هذه الرؤيا بـ المثالية المطلقة absolute idealism، الا أنها رُفضت من قبل الكثير باعتبارها غير قابلة للتصديق. هل من المفترض أن نكون جديين في تناول فكرة أن العالم المحيط بنا بدءا من أجسادنا الى المجرات البعيدة منسوج باستمرار وفق ذواتنا؟ قد يسبب هذا النوع من التأمل الميتافيزيقي الى الإساءة الى سمعة الفلسفة. ولكن حتى نكون عادلين مع المثاليين، من المهم أن نعرف أنهم لا يحاولون توصيف خبرتنا، ما يحاولون فعله فقط هو تفسير سبب كونها على الشكل الذي هي عليه. بالإضافة الى أنه بينما أحد ما مثل «فخته» يصف العملية التي ينبثق من خلالها العالم الموضوعي من ذات روحية مثل الأنا التي تفترض اللأنا، الا أنه لا يفكر مثلا أن كل فرد إنساني مسؤول عن وجود العالم. ولكن الأنا التي تفرض العالم الموضوعي – من وجهة نظره – يجب التفكير بها كقوة غير شخصية أو فوق شخصية تنساب – لتتحدث بشكل ميتافيزيقي – من خلالنا ولا تخرج منا.

ومع ذلك فإن «كانت» – مثل معظم المثاليين العصريين – ليس مستعداً لاعتناق هذا الشكل المتطرف من المثالية. فهو يعتقد أن هناك حقيقة جوهرية حول خبرتنا يتوجب على الفلسفة احترامها، وهي حقيقة أننا نشعر باستمرار وكأننا نصادف أو نواجه شيئا ما مختلفا عن أنفسنا أو ذواتنا. نحن نلتقي صدفة بالأشياء! واذا أردنا التحدث فلسفياً، فهناك بعد لخبرتنا يبدو أن له مصدرا خارج انفسنا، وهذا المصدر دعاه كانت «مجال الأشياء بذاتها». إنه شيء يغوينا، ولكن من الخطأ أن نفهم الشيء بذاته كجوهر مادي، حيث لا يمكن معرفته حقا لأننا ندرك فقط الشكل الذي يظهر به عبر حواسنا (سوف نناقش هذه الرؤيا المعقدة بالكامل في الفصل التالي). يرى «كانت» أن الجوهر المادي ينتمي الى العالم الذي نعرفه ونأهله – عالم الزمان والمكان والعلاقات السببية، ويجب أن نفهم مفهوم الشيء بذاته بشكل تجريدي أكثر. إنه يشير الى القصور

فيما نأمل أن نعرفه، الغموض الموجود في كل خبرة نملكها والتي لا يمكن حلها بواسطة الفلسفة أو العلم بصرف النظر عن التقدم والنجاح الذي وصل إليه كل من العلم والفلسفة.

يقترح «كانت» أحيانا أن الفهم التام يتطلب أن يكون الموضوع والذات متطابقين أو متماثلين، عندها يمكن معرفة الموضوع أو الشيء من الداخل. ولكننا لسنا مطابقين للعالم الذي نحاول فهمه رغم أن عقولنا وأفكارنا تفرض نوعا من النظام عليه وتجعله بذلك واضحا ومدركا بعض الشيء، ولكن يبقى هناك شيء ما غريب يهزم أي قدرة على الفهم. صحيح أن العلم قد اكتشف القوانين الأساسية التي تصف كيفية عمل الكون، ولكنه لن يستطيع الإجابة على كل سؤال نرغب بطرحه. وحتى لو وصلنا بشكل مؤكد الى قانون يمكن استنباط القوانين الأخرى منه، سوف يثار سؤال وهو: لماذا هذا القانون وليس غيره؟ وبترجمته بهذا الشكل الواسع، تحدد فكرة «كانت» عن الشيء بذاته أحد الأسباب لتساؤلنا، إنه جزء من الوضع الإنساني أن نسأل أنفسنا أسئلة لسنا قادرين على الاجابة عليها.

واذا كان يتوجب علينا التوقف عن طرح مثل هذه الأسئلة فهذه قضية أخرى. إن الرؤيا المعقولة بالطبع هي أنه لا معنى حقا لتحطيم دماغنا بإشكاليات لا نأمل بحلها أبدا. وقد يرى البعض أن هذه الأسئلة غير القابلة للإجابة يجب ألا يُفكر بها على أنها أسئلة فكرية أصيلة أو أنها ذات معنى خاصة إذا كانت تستخدم مصطلحات مثل «الإله»، «الوجود»، «جوهر الحقيقة»، «الغرض الكوني»، فهي جميعها لا تتطابق مع أي شيء نعرفه من خلال خبرتنا العادية. ولكن أحيانا لا تكمن قيمة الشيء بالغرض المعلن عنه. إن الدافع الميتافيزيقي – كما يُدعى – قد يقودنا الى البحث عن معرفة لا يمكن الحصول عليها. ولكن لا يعني هذا أنه يتوجب علينا تطهير أنفسنا من هذه النزعة. ربما لم ينتج التأمل الميتافيزيقي

مادة معرفية تقارب علم الأحياء أو الفيزياء، ولكنه أنتج شكلا من أشكال الرؤية المعمقة والفهم بدلا من طابع التحقق الذي يطبع العلوم. بالإضافة الى أن الرغبة بالتأمل أنتجت نظماً فلسفية ذات جمالية خاصة، كما ساعدت في توسيع أفقنا الفكري مع الحفاظ على حس الغموض في الأشياء. لقد اقترح «هايدجر» Martin Heidegger أن السؤال الأساسي في الفلسفة هو: لماذا هناك شيء بدلا من لا شيء؟ وهذا ليس سؤالا له إجابة، ولكن ربما يجدد التفكير فيه حس التساؤل والذي قال عنه أرسطو بأنه بداية الفلسفة.



الفصل الثاني

نظرية المعرفة

Theory of Knowledge

تتساءل الميتافيزيقيا عن الطبيعة الجوهرية للواقع كما رأينا في الفصل السابق. فمنذ عهد الإغريق وحتى نهاية العصور الوسطى كان هذا التساؤل مركزيا في الفلسفة. ولكن في القرن السابع عشر، وتحت تأثير أحداث مختلفة مثل اكتشافات كولومبوس وعصر النهضة والإصلاح ونشأة العلوم الحديثة، أخذت الفلسفة دورا جديدا يمكن تسميته بالدور المعرفي. وبدأ الفلاسفة بالجدل حول ضرورة طرح أسئلة أخرى قبل التفكير بطبيعة الواقع، ومن هذه الأسئلة:

- ما هي إمكانية تحصيل المعرفة من قبل الإنسان؟
- كيف يمكن تبرير ادعاءات أو مطالب المعرفة؟
- هل هناك حدود لمعرفة الإنسان؟
- إذا كان هناك حدود، فما هي، وكيف يمكن معالجتها؟

وقد تكون الأسئلة الأكثر جوهرية:

- ما هي المعرفة؟
- ماذا يعني أن نعرف شيئا؟

الإبستمولوجيا، أو نظرية المعرفة، فرع من الفلسفة يتعامل مع هذا النوع من الأسئلة (اشتقت كلمة إبستمولوجيا **epistemology** من كلمتين يونانيتين: **episteme** وتعني المعرفة، وكلمة **logos** وتعني علم). وكما يبدو واضحا أن بعض القضايا في الإبستمولوجيا تتداخل أو تتقاطع مع قضايا أخرى في الميتافيزيقيا. لذلك سيقودنا النقاش في آخر الفصل فيما يتعلق بكيفية تشكيل الفكر للواقع الذي ندركه الى نقاش آخر حول حدود المعرفة الإنسانية. وليس صعبا رؤية كيف احتلت الإبستمولوجيا مكانا رئيسيا في الفلسفة الحديثة. فكل تساؤل - داخل وخارج الفلسفة - يحمل معه ادعاءات أو مطالب معرفية - وبالتالي يفترض مسبقا إجابات على أسئلة مثل تلك المطروحة أعلاه، أو على الأقل يفترض مسبقا إمكانية الإجابة عليها.

التحدي الذي يفرضه مذهب الشك:

أنَ تعرف شيئا بشكل حقيقي أو صادق يعني عدم وجود احتمال الخطأ. ولكننا نفكر دائما أننا نعرف شيئا ثم نكتشف أنه خاطئ. بوجود مثل هذه الخبرات، كيف يمكننا التأكد أننا نعرف أي شيء؟

يعبر التساؤل حول عدم إمكانية معرفة أي شيء على الإطلاق عن موقف الشكاكين. كما أن كلا منا يشك حول بعض ادعاءات المعرفة التي نواجهها. وقد يكون لدى الشخص الذي ينشئ مثل هذه الادعاءات سجلا من الأخطاء، أو ربما تنتمي هذه الادعاءات الى فرع معرفي مثل التنجيم الذي لا نقدّر طرائقه. ولكن **مذهب الشك الفلسفي philosophical scepticism** أكثر اتساعا من هذا. إنه يتحدى مطالبنا بمعرفة أي شيء على الإطلاق. ونحن كجنس بشري نفخر بمعرفتنا، وكأفراد لدينا إيمان كبير بفطرتنا السليمة وحكمتنا. ولذلك يمثل مذهب الشك تهديداً لنا - وهو كالدبوس الذي يفجر البالون. لذلك من الجيد أن نبدأ تساؤلنا حول مدى خطورة هذا التهديد.

ومثل بقية المذاهب الأخرى ظهر مذهب الشك بأكثر من شكل، ولكننا سنتعرف على ثلاثة أشكال فقط: مذهب الشك المتطرف، ومذهب الشك المعتدل، ومذهب الشك المنهجي. يقوم الشكل الأول من الشك المتطرف على استحالة المعرفة، على الأقل بالنسبة للمخلوقات البشرية. ولم يعتنق هذه الرؤيا جدياً إلا عدد قليل من الفلاسفة، ولكن بعضا منهم آمن بها. وقد قال أحد الفلاسفة الإغريق: "لا يمكننا معرفة الحقيقة، حتى لو تمكنا من معرفتها فلا يمكننا إيصالها، وحتى لو أمكن إيصالها فلن يفهمها أحد". وهناك سبب منطقي جيد وراء اندفاع القليل من الفلاسفة لاعتناق هذا النوع من الشك. إذا قلت إنّ المعرفة غير ممكنة، إذن سوف يحتوي ادعائي هذا جزءا من المعرفة أو لا يحتوي. وإذا كان كذلك، إذن يجب أن تكون المعرفة ممكنة بعد كل هذا، وفي هذه الحالة يكون ادعائي الأصلي زائفا. وإذا لم تكن كذلك، فليس من حقي التأكيد على هذا، ولا يوجد أي سبب منطقي يجعلني أعتقد به. وربما خوفا من الوقوع في الفخ لجأ أحد الشكاكين الإغريق الى تحريك إصبعه والابتسام دون كلام إذا حاول أحدهم توريطه في هذا الجدل.

ولكن ليست جميع مذاهب الشك متطرفة الى هذا الحد، فالمذهب الشكي المعتدل لم ينكر إمكانية المعرفة وحتى صدق بعض اعتقاداتنا. إلا أنه يرى فقط أننا لا نصل الى درجة التأكيد لأي من اعتقاداتنا. ومن الواضح أن هذه الرؤيا لا تدحض نفسها بنفسها، ويمكن عرضها بشكل مختلف بالاعتراف الدائم أننا قد نكون على خطأ. بالإضافة الى أنه يمكن دعم هذه الرؤيا بحجج مختلفة. على سبيل المثال، من أجل اتخاذ قرار للاعتقاد بشيء أو عدم الاعتقاد فنحن بحاجة إلى معيار للتقرير حول القضايا التي نعتقد بها. ولكن هناك العديد من المعايير التي يمكننا تبنيها:

- هل الاعتقاد مؤيد بأدلة ناتجة عن الادراك الحسي؟

• هل يمكن استنباطه من مقدمات بديهية؟

• هل يتطابق مع الكتب المقدسة؟

• هل هو مقبول من أغلبية الناس؟

• هل يمكن إثباته باللجوء الى تجارب مكررة؟

ومن الواضح أنه يجب التقرير: أي معيار نوظف وأي معيار نرفض؟ ولكن هذا القرار يتطلب منا استخدام معيار آخر – معيار للتمييز بين المعيار الجيد والمعيار السيء. واذا لم نستطع إيجاد هذا المعيار، فإننا نعترف بأنه لا يمكن تبرير اعتقاداتنا من ناحية عقلانية بشكل مطلق أو نهائي. واذا استخدمنا ببساطة نفس المعيار كما سبق، فإننا نستخدم إذن معيار التسويغ نفسه، وهذا نوع من الاستنتاج العقلي الدائري. واذا قدمنا معيارا آخراً، اذن يمكن طرح السؤال نفسه مرة أخرى – ما الذي يسوّغ استخدام هذا المعيار بدلا من غيره؟ – ونكون قد بدأنا هنا بالارتداد اللامنتهي.

اليقين العملي واليقين النظري

لابد أن يكون هناك شيئ مضلل – أو على الأقل فارغ – حتى حول هذا النوع المعتدل من الشك. فلن نقضي حياتنا مثقلين بالشك، وغير قادرين على التقرير فيما نعتقد به. ونحن بالفعل على يقين بعض الشيء من أشياء عديدة.

بالطبع نحن على يقين من أن العديد من اعتقاداتنا صادقة. هل أعرف بشكل مؤكد أن تسخين وعاء من الماء يجعل الوعاء أكثر سخونة؟ بالطبع أعرف هذا! وما يثبت هذه الحقيقة أنني لن أوافق على سكب الماء فوق يدي بعد تركه على الموقد عدّة دقائق. ألست على يقين أن الفتاة التي دخلت الى غرفتي للتو هي ابنتي وليست جنكيزخان قد عاد الى الحياة وظهر متنكرا؟ نعم أنا متأكد وأرغب

بالمراهنة على أن كل اعتقاداتي صادقة. ولكن ماذا تثبت فعلا هذه الاعتبارات؟ إنها تثبت أننا نمارس حياتنا اليومية بثقة كبيرة باعتقاداتنا اليومية. ولكن لسوء الحظ هذه الحقيقة لا تزودنا بدحض سريع وسهل لمذهب الشك. والمشكلة أن هذه الحجة ضد مذهب الشك لم تركز على الفكرة الأساسية، أي أساءت فهم العقيدة المفترض أن تدحضها. لنثق أننا بالنسبة للعديد من اعتقاداتنا نتمتع بما يدعى "اليقين العملي" practical certainty. من وجهة نظر عملية، أنا متيقن بشكل مطلق أنك إذا دفعتني عن سطح ناطحة سحاب فسوف ألقى حتفي، ولذلك سأقاوم هذا بقوة. وهذا النوع من اليقين معادل تقريبا للثقة الكاملة. ولكن الفلاسفة، أو على الأقل جزءا منهم، كجنس بشري فريد، يتساءلون عن إمكانية وجود نوع أعلى من اليقين – وهو ما يدعى بـ "اليقين النظري" theoretical certainty أو "اليقين الميتافيزيقي" metaphysical certainty. وما يريدون معرفته ليس مدى ثقة معظم الناس بصدق اعتقاداتهم ولكن ما إذا كان يمكن تسويغ هذه الثقة تماما.

تبرر ثقتنا بصدق معظم اعتقاداتنا لأنها تعمل جيدا في الممارسة. فنحن نتكيف مع العالم بشكل جيد من يوم الى يوم، وهذا يبين أن معظم اعتقاداتنا صادقة. وإن لم تكن كذلك فلن نستطيع البقاء في هذا العالم.

وتبدو هذه حجة معقولة تماما. فإمكانية فعل أبسط الأشياء ترتكز على العديد من اعتقاداتنا. على سبيل المثال، حتى لصنع كأس من الشاي لا بد أن يكون لدي اعتقادات حول أين يوجد الشاي، وماذا سوف يحدث إذا فتحت صنبور الماء، وكيف تغلي الماء وغيرها. وإذا كان بعض هذه الاعتقادات خاطئا فربما لا أستطيع إتمام هذه المهمة. ولكن هناك إشكاليتين لهذا الخط من التفكير المنطقي. أولا إنه لم يثبت أن اعتقادا معينا هو اعتقاد صادق، وهو في أفضل أحواله يبين أنه يجب أن تكون بعض اعتقاداتنا صادقة. لتوضيح هذه النقطة، تصور أنك تتنبأ بنتيجة انتخابات، وأنك تأخذ بالحسبان عدة عوامل منها إغراء

المرشحين لمجموعات مختلفة من الناخبين، مدى شهرة مواقفهم تجاه قضايا معينة، نوعية مستشاريهم، مقدار الأموال القادرين على إنفاقها على الإعلانات وغيرها. اذا كانت تنبؤاتك صحيحة، فمن المعقول الاستدلال أن معلوماتك دقيقة وأنك حّللت العوامل بشكل صحيح. ولكن من الممكن أن تكون بعض المعلومات التي تعمل عليها زائفة، وأن تأويلك لأهمية بعض البيانات خاطئ. وفي هذه الحالة، يعود تنبؤك الصحيح جزئيا الى الحظ، فبعض اعتقاداتك هي في الواقع زائفة. والفكرة العامة هنا أنه بينما يُفسَر النجاح العملي ببساطة كنتيجة لاعتقادات صحيحة، فإنه لا يضمن صدق أي اعتقاد معين.

يشدد الاعتراض الثاني على "حجة النجاح العملي" على هذه الفكرة بشكل أعمق. من وجهة نظر نظرية، إن نجاحنا العملي في التعامل مع العالم متوافق مع فكرة أنه لا شيء من اعتقاداتنا صادق – من ناحية وصفها الدقيق لما عليه الأشياء. تشكل اعتقاداتنا نظاما يعمل كنموذج للواقع، ونحن عموما نثق بهذا النموذج لأنه يعمل – من ناحية أنه يسمح لنا بإنشاء تنبؤات صحيحة وتطويع الأشياء (مثل صنع كأس شاي). ولكن لا توجد لدينا أي طريقة لإثبات أن هذا النموذج يقابل أو يماثل الطريقة التي عليها الأشياء بدلا من اللجوء الى نجاحه العملي، وهذا النجاح يثبت فقط منفعة النموذج، ولكن لا يثبت صدقه. لقد كان نموذج مركزية الأرض للنظام الشمسي المقبول عموما قبل كوبرنيكوس ناجحا تماما من وجهة نظر براجماتية. ومكّن علماء الفلك من التنبؤ الدقيق بمسارات الكواكب والنجوم ومدارات الشمس والقمر والأحداث الأخرى المماثلة. ولكننا نفكر الآن أن هذا النموذج رغم نفعيته، لم يكن تمثيلا صادقا للواقع. يبدو إذن أنه بينما يعتبر نجاح نظام اعتقاداتنا سببا رئيسيا ووحيدا لتمتعنا باليقين العملي، لا يزودنا هذا النجاح باليقين النظري الذي يرغب به الفلاسفة الشكاكين وغير الشكاكين.

وبالتالي لا يبدو مذهب الشك المعتدل سهل الدحض كمذهب الشك المتطرف. ويبدو أن ما نحتاجه برهانٌ على صدق بعض اعتقاداتنا على الأقل بدون أي جدل أو تساؤل. ولكن كيف يُفترض أن نتقدم في هذه الطريق؟ فأي إثبات عادي يرتكز على مقدمات، وعلى نتيجة يقينية مثل تلك المقدمات. ولكن كيف نعرف أن تلك المقدمات صادقة؟ اذا حاولنا إثبات صدقها بحجة سنكون قد دفعنا المشكلة خطوة للوراء. فهذه الحجة يجب أن ترتكز أيضاً على مقدمات تحتاج الى تسويغ. أو كبديل عن ذلك، ربما نحاول أن نبين أن هناك بعض القضايا التي نعرف أنها صادقة دون أي إثبات، ويقال عن هذه القضايا التي يبدو صدقها واضحا في اللغة الاصطلاحية للفلسفة إنها قضايا بديهية.

الشك المنهجي عند ديكارت

قام بالمحاولة الأكثر شهرة في تاريخ الفلسفة لمعالجة هذه المشكلة، لدحض مذهب الشك من خلال إظهار أنه يمكننا أن نكون متيقنين بشكل مطلق حول بعض الأشياء، الفيلسوف الفرنسي "رينيه ديكارت" Rene Descarts (١٥٩٦–١٦٥٠). في أوائل القرن السابع عشر، عندما كان "ديكارت" يطور أفكاره كانت نزعة الشك واسعة الانتشار. كما شجع العلم الجديد – الذي كان رواده أشخاصا مثل كوبرنيكوس وبيكون وجاليليو – الناس على تحدي السلطات المقبولة والطرق التقليدية في التفكير. كما شعر علماء اللاهوت السكولاستيكين(*) والفلاسفة بتهديد وجهة النظر العلمية. ومن إحدى ردود الفعل الدفاعية على هذا التهديد التوجه باتجاه مذهب الشك. وقد يبدو هذا غريبا، ولكنه قابل للفهم والاستيعاب. وفي الواقع كان علماء اللاهوت هؤلاء يقولون: "يبدو هذا العلم الجديد مثيرا للخشية، ولكن جميع ادعاءات المعرفة هي فعلا عقيمة وغير مجدية. وبالتالي لا يمثل العلم طريقة متفوقة أو نوع من المعرفة الصلبة أكثر مما

(*) الفلسفة السكولاستيكية هي الفلسفة النصرانية المتمسكة بالتعاليم التقليدية لمذهب معين.

يمثله الدين . وعلى العكس ، هي محاولة لا طائل منها للهرب من الجهل الذي لا مفر منه".

وكانت استجابة ديكارت على هذا الموقف الشكي بتنفيذ نوع من حركة الجودو في الفلسفة . وبدلا من مواجهته وتحديه نفذ الشك بشكل متطرف متبعا ما يدعى عادة "الشك المنهجي" methodological scepticism . ومن المهم التذكير أن الشك المنهجي ليس مذهبا فلسفيا: فهو ليس عبارة عن رؤيا يدافع عنها البعض ويهاجمها البعض الآخر ، ولكنه وكما توحي تسميته منهجا method . وهو عبارة عن تبني للموقف الشكي الأكثر تطرفا لمعرفة أي الاعتقادات لا تتأثر بالشك . وفي التأملات Meditations ، أجرى ديكارت تجربة ذهنية لمساعدته في السعي في هذا الشك المنهجي . لقد تصور أن هناك كائنا ، مثل الله ، قادر على كل شيء ولكنه ليس كالربّ فهو مخادع وماكر . بالإضافة الى أن غرض هذا الشيطان الشرير خداع ديكارت بجعله يعتنق اعتقادات زائفة أو كاذبة ، فهو قادر على جعله يظن أنه يقظ بينما هو حالم ، وجعله يظن أن هناك عالما ماديا من الأشياء الموضوعية في حين أنه لا يوجد مثل هذا العالم ، ويستطيع حتى جعله يظن أن ٢+٢=٤ ، في حين أنها ليست كذلك في الحقيقة .

يبدو واضحا غرابة هذه الفرضية ، ولكن كما يشير ديكارت بأن لها ميزة في أن تكون عالمية . فهي لا تضع موضع التساؤل فئة معينة من الاعتقادات فقط ، مثل الاعتقادات حول الأشياء الفيزيائية أو الاعتقادات عن عقول الناس الأخرى ، ولكنها تطرح جميع الاعتقادات للتساؤل . يقارن ديكارت طلبه لليقين مع شخص يحاول التأكد من عدم وجود تفاحات تالفة في صندوق تفاح (تمثل التفاحات التالفة الاعتقاد الكاذب) . حيث تبدو طريقة التنقيب في الصندوق ورمي التفاحات التالفة ذات خلل ما ، فمن الممكن عدم الانتباه الى أحدها مما يؤدي الى إصابة البقية بالتلف . لذلك فالطريقة الأفضل هي تفريغ الصندوق بالكامل ومن ثم إعادة التفاح الجيد الى الصندوق . وهذه هي طريقة

الشك المنهجي. إنها تجبرني على عدم الوثوق بشيء وإلقاء نظرة جديدة حتى على تلك الاعتقادات التي أؤمن بها لفترة طويلة أو تلك المقبولة بشكل واسع، أو المؤيدة من قبل سلطات جديرة بالاحترام. والسؤال هو: هل سأكون قادرا على تأكيد أي اعتقاد في وجه مثل هذا الشك الراديكالي؟ أم سينقلب الدواء ليصبح أشد خطورة من المرض الذي استخدم من أجل الاستشفاء منه؟

الاعتقاد الذي لايمكن الشك به

طبقا لديكارت، اذا حاولت الشك بجميع معتقداتي سأجد أنه يوجد اعتقاد واحد على الأقل لا يمكنني الشك به. حتى لو كان هناك شيطان شرير يضللني في كل مرة ويجعلني أضيف الى تفكيري عددا من الكذبات، فإني أستطيع أن أبقى على يقين من شيء واحد وهو أنني موجود. فإذا لم أكن موجودا فلا يمكنني الشك أو حتى التعرض للتضليل حول أي شيء. ويعبر ديكارت عن هذه الرؤيا من خلال واحدة من أشهر القضايا في تاريخ الفلسفة: أنا أفكر اذن أنا موجود. وهو يرى أن هذا يقين غير قابل للشك ويمكن أن يخدم كأساس لبناء باقي نظامه الفلسفي وبالتالي التخلص من شبح النزعة الشكوكية.

يبدو ظاهر هذا الادعاء الذي يقول إنه لا يمكننا الشك بوجودنا قابلا للتصديق جدا، وسيضمن معظم الفلاسفة أننا نمتلك هنا اعتقادا لا معنى للشك فيه. ومع ذلك، فإن اليقين الشهير الأول لديكارت والوسيلة التي استخدمها لإنشائه لم يكونا مباشرين وصريحين كما يُظن. أولا، ليس واضحا تماما ما الذي يُفترض أن يكون عليه هذا اليقين الأول، هل هو "أنا أفكر" أم "أنا موجود"؟ ويبدو أن ديكارت يقول إنه الأخير. ولكن اذا أخذنا القضية: "أنا أفكر اذن أنا موجود" عند قيمتها الظاهرية، يبدو أنه يستدل على وجوده من حقيقة أنه يفكر، وهذا يتضمن أن "أنا أفكر" هي في الواقع اليقين الأول.

اذا قمنا بتأويل ديكارت ضمن هذا الخط سوف تبرز إشكالية أخرى. ستبدو قضية "أنا أفكر اذن أنا موجود" وكأنها شكل مختصر لقياس منطقي – أي حجة منطقية بمقدمتين ونتيجة كالتالي:

مقدمة ١: أي شيء يفكر فهو موجود

مقدمة ٢: أنا أفكر

نتيجة: أنا موجود

تظهر المقدمتان في هذه الحجة غير قابلتين للجدل، كما أن المنطق صحيح. ولذلك نستنتج أن الحجة سليمة والنتيجة صادقة. ولكننا لا نتخيل بشكل طبيعي وجود شيطان شرير يضللنا في كل مرة! اذا كنا نعمل تحت هذه الفرضية، ونريد البرهنة على حقيقة اعتقاد في وجه هذا الشك الراديكالي، ستظهر إشكاليات في الاستمرار باستخدام وسائل هذه الحجة. أولا، ليس لدينا الحق بافتراض أن المقدمة الكبرى – "أي شيء يفكر فهو موجود" – صحيحة، فمهما كانت قابلة للتصديق فقد نكون وقعنا تحت التضليل بشأن الاعتقاد بها. ثانيا، لا يمكن أن نكون متأكدين أن النتيجة تتبع منطقيا المقدمتين فعلا. لقد تعرض اعتقادنا الذي يرتكز على افتراضات الصدق المنطقي للتساؤل كما جميع الأشياء الأخرى.

ربما لم يسعَ ديكارت الى تقديم حجة على الإطلاق. ربما عندما قال "أنا أفكر" أو "أنا موجود" كان يصنع ببساطة إقرارات أو إثباتات تظهر حقيقتها كدليل في وقت تأكدها للشخص الذي أكدها. ومن خلال هذه الرؤيا لا ضرورة لإثبات حقيقة هذه الإقرارات: فالحقيقة بديهية. وهذا بالتأكيد تأويل قابل للتصديق لما قصده ديكارت وهو يبدو معقولاً. فأي شيء بديهي يمكن أن يكون أكثر من أنني أنا الشخص الذي أكتب الآن هذه القضايا موجود؟ مرة أخرى لا يبدو واضحا ما إذا كان هذا كافياً لتحقيق هزيمة الشيطان الشرير. إذا

كان الشيطان يستطيع تضليلي حول ٢+٢=٤ ، فلم لا يضللني في التفكير بأن قضية ما بديهية بينما هي ليست كذلك؟ ولذلك ليس اللجوء إلى القضايا البديهية أفضل من القياس المنطقي ، ولا شيء يمكن أن يخلص ديكارت من الزاوية التي حشر نفسه بها .

لنفترض أننا تجاهلنا الشيطان الماكر. فربما تساءل ديكارت كثيراً عندما طالب بأن يكون اليقين الأول كإثبات ضد الشك الراديكالي. والفكرة أنه بينما أكون خاطئا بشكل يائس حيال العديد من الأشياء، لا أستطيع الشك بجدية أنني أفكر وبالتالي أنا موجود الآن. فالبنسبة لجميع الأغراض والمقاصد هذا يقين.

يبدو هذا صحيحاً ، والواقع يمكن أن تكون الفكرة أكثر عمومية . كمخلوق مفكر واع أمتلك من لحظة إلى أخرى جميع أنواع الخبرات: الأفكار ، الرغبات ، المخاوف ، المعطيات الحسية ، أحلام اليقظة ، الآلام . . الخ . وقد أكون في بعض الحالات التالية مضللاً أو خاطئاً: قد يكون خوفي من فقدان عملي بلا أساس ، أو قد يكون اعتقادي بأن أحدا نادى اسمي خاطئا . ولكن كوني أمتلك هذه الخبرات الذاتية فهو شيء لا يمكن أن أكون خاطئا بشأنه . يمكن أن تكون القضية "هنالك أحد نادى اسمي" خاطئة ، ولكن يمكن أن تكون القضية "بدا لي أن أحدا نادى اسمي" صحيحة . ومن الصعب رؤية كيف يمكن أن أكون خاطئا في قضية كهذه ، فالشخص الذي يعبر عن خبراته الذاتية موثوق بشكل خاص . وقد نكذب بالطبع أحيانا فيما يتعلق بحالاتنا الذاتية كأن نتظاهر بالألم لكسب التعاطف ، ومن الممكن أن نحمل ذكريات خاطئة لما خبرناه في الماضي: فالآلاف من الناس الذين أيدوا النزعة العرقية بشكل فاعل أو سلبي يتذكرون كم كانوا كريهين ومروعين في ذلك الوقت . وبنفس الدرجة من الإقناع ، يمكن أن نكون قادرين في أوقات معينة على خداع أنفسنا حول ما نختبره حاليا: فربما

لا تكون قبضة طبيب الأسنان مؤلمة حقاً كما نظن. وعموما طالما أننا لا نقوم الا بمجرد وصف خبراتنا الحالية الخاصة فلا يمكن أن نقع في الخطأ بسهولة.

العقلانية والتجريبية

إذا قبلنا النتيجة التي وصلنا إليها الآن، إذن يجب رفض هذا النوع من الشك الذي يقول إننا لا يمكن أن نكون على يقين من أن أي من اعتقاداتنا صحيح. فاعتقاداتنا حول حالاتنا الذاتية الخاصة غير قابلة للشك، وهذه الاعتقادات تحتوي معرفة. ولكن يصعب القول إن هذا نصر كامل على النزعة الشكوكية. فمعظم ما نظن أنه معرفة لا يتعلق فقط بحالاتنا الذاتية ولكن بالأشياء في العالم الموضوعي – عالم الأشياء الفيزيائية الموجودة في المكان والزمان. وهذا هو العالم الذي نتكلم عنه طوال الوقت والذي يخضع للدراسة من قبل العلماء الطبيعيين والاجتماعيين. وطالما أننا لا نستطيع تبرير مطالبنا بالحصول على المعرفة عن هذا العالم فلا يمكننا إعلان هزيمة المذهب الشكي.

وهذه كانت رؤية ديكارت بالتأكيد. عندما برهن في تأملاته على أنه يفكر وبالتالي فهو موجود، وأنه على يقين من خبراته الذاتية، انتقل الى مهمة التحقق من وجود العالم فيما وراء وعيه الخاص، وكانت حجته معقدة بعض الشيء. باختصار جادل ديكارت من حقيقة أن لديه فكرة عن الإله (كونه كائنا مثاليا وغير محدد) في عقله والتي تؤدي الى النتيجة أن الإله يجب أن يكون موجودا (طالما أن الإله وحده قد منحه هذه الفكرة). ثم جادل ديكارت أنه يمكننا الوثوق بميولنا الطبيعية للاعتقاد أن إدراكاتنا الحسية تسببها أشياء مادّية. لأن الإله زرع هذا الميل فينا، وكونه كائنا مثاليا، فلن يخدعنا أو يضللنا. ولن نتبع ديكارت في هذا المسار لأن معظم النقاد اتفقوا على وجود خلل في هذه الحجة، ولا تجد هذه الطريقة في حل المشكلة الا القليل من الإغراء والقبول هذه الأيام.

ومع ذلك ما يستحق الاهتمام في مقاربة ديكارت هي محاولته وضع أسس لكل المعرفة العلمية والفلسفية باستخدام التفكير العقلي القبلي (أي المعرفة العقلية دون اللجوء الى الخبرات الحسية أو الملاحظة). وهذا هو طابع **المذهب العقلي rationalism**. لم ينكر العقليون أن المعرفة التفصيلية عن العالم المحيط يجب أن ترتكز على الملاحظة. كم تبعد الأرض عن الشمس، كم عدد سكان موسكو، عند أي درجة ينصهر الحديد، فمثل هذه الأشياء لا يمكن اكتشافها باستخدام التأمل العقلي الخالص. ولكن يعتقد العقليون أنّ هناك بعض الأشياء على الأقل عن العالم المحيط يمكن معرفتها عن طريق العقل وحده دون مساعدة الخبرات الحسية، بالإضافة الى ادعائهم بأن المعرفة القبلية تؤلف أساسا للمعرفة البشرية الباقية. ويعتقد ديكارت مثلا أنه يستطيع البرهنة بشكل قبلي على وجود الإله، وأن الإله مثالي وغير محدود، وأن أي كائن يعتمد على الله في وجوده، وأن الفكر والجسد منفصلان ويمكن أن يوجد كل منهما بشكل منفصل عن الآخر، وأن كل حدث له مسبب، والعديد من القضايا البعيدة المنال عن الطبيعة العامة للعالم. فالعقل الخالص يرسم الخطوط أو الرؤيا العامة، والعقل مجتمعا مع الخبرة الحسية يلوّن التفاصيل.

كيف لنا معرفة أي شيء عن العالم دون الخبرة؟ يمكن أن نتأمل، ولكن يجب أن ترتكز المعرفة الأصيلة والحقيقية على الملاحظة.

تدعى الرؤيا القائلة بوجوب ارتكاز المعرفة كلها على الملاحظة التجريبية – والتي تأخذ شكل المعطيات الحسية أو الاستبطان – بـ **المذهب التجريبي empiricism**. وفي التاريخ القياسي للفلسفة، تظهر العقلية والتجريبية كمدرستين فلسفتين متنافستين تواجهان بعضهما خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث تشدد التجريبية على أهمية الخبرة وتشدد العقلية على أهمية العقل في بناء المعرفة. ولكن هذه الصورة مبسطة بشكل مفرط ومضللة كذلك. فالعقليون

مثل ديكارت لم ينكروا أبدا الحاجة الى الدراسات التجريبية، والتجريبيون مثل "جون لوك" John Locke (١٦٣٢-١٧٠٤) أقروا أن بعض المبادئ الأساسية، وكذلك بعض الفروع المعرفية مثل الرياضيات والمنطق لا ترتكز على مجرد تعاميم ناشئة عن الملاحظة. ومن العدل القول إنه منذ القرن الثامن عشر قدمت التجريبية أفضل ما عندها. وكان "كانت"، الذي ناقشنا أفكاره في الفصل السابق، موفقا في التوفيق بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي. وكما رأينا، جادل "كانت" أن خبرتنا عن العالم تتشكل بواسطة عقولنا، وإلى هذه الدرجة يكون العقليون على حق. ولكنه أصر أيضا أن هذه المعرفة القبلية هي دائما عن العالم الزماني- المكاني الذي نختبره، ولا تذهب أبدا بعيدا عنه. وفي هذا يكون التجريبيون على حق.

ما وراء الذاتية

المشكلة الفلسفية التي ماتزال تقلقنا هي النزعة الشكوكية. لقد رأينا أن مقاربة ديكارت تبرر ادعاءنا بإمكانية الحصول على المعرفة حول حالاتنا الذاتية الخاصة، ولكنه واجه صعوبات عندما حاول تسويغ اعتقاداتنا بالعالم الخارجي. لقد وضعت التجريبية ثقلا كبيرا على الخبرة الحسية، ولكن هل زودتنا بطريقة لتبديد الشكوك المحيطة بالانتقال من وصف حالتنا الذاتية الى وصف العالم الموضوعي؟

لنأخذ اعتقاداً بسيطاً عن العالم نؤمن بصدقه: هناك شجرة في الحديقة. لماذا أعتقد هذا؟ والإجابة الواضحة أنني أعتقد هذا لأنني أستطيع أن أرى شجرة في الحديقة. بعبارة أخرى لدي معطيات حسية يقينية، وأنا أستدل من هذا أن هناك شيئا ماديا من نوع يقيني يسبب امتلاكي هذه المعطيات الحسية. كيف أستطيع إثبات صدق هذه الاستدلال؟ والإجابة الواضحة هي الخروج إلى الحديقة ووضع يدي على الشجرة. وسوف يثبت الإحساس بصلابتها أني لا أرى وهما أو سراباً. وبينما تبدو هذه الإجابة واضحة إلا أنها ليست مرضية

فلسفيا. والإشكالية هنا أن حاسة اللمس لا تضعنا في تلامس مع ما يقع وراء معطياتنا الحسية، إنها تعطينا فقط نوعاً آخر من المعطيات الحسية. وهي ليست مميزة عن الحواس الأربعة الأخرى بحيث تقدم لنا نفاذا أو وصولا مباشرا إلى الواقع نفسه.

عندما أختبر معطى حسياً ملموساً فأنا أصنع استدلالاً من المعطى الحسي إلى مسببه كما أفعل في حالة المعطى الحسي البصري. ويمكنني التخيل بسهولة – وخاصة بعد اختراع الواقع الافتراضي – أنني أمتلك معطيات حسية ملموسة يقينية، ومن ثم أستخدام حواسي الأخرى للتحقق من أن المسبب هو ما افترضته. على سبيل المثال، يمكنني أن أتخيل أنني معصوب العينين ومسدود الأنف ولكني أمتلك الحس بلمس قطعة برتقالة في يدي. للتحقق في هذه الحالة من معطياتي الحسية الملموسة يمكنني خلع العصابة ونزع السدادة عن أنفي واستخدام النظر والشم (وربما التذوق) والتأكد من استدلالي المبدئي. والفكرة العامة هنا من وجهة نظر فلسفية أن المعلومات التي تحصل عليها الحواس المختلفة هي من نفس المستوى. صحيح أننا نعتمد على البصر واللمس أكثر مما نعتمد على التذوق لإعلامنا عن بيئتنا، ولكن هذا لا يعني أن البصر واللمس يقدمان ضماناً على صدق انطباعاتنا الحسية (أي أنها تخبرنا حقيقة الأشياء).

الواقعية المباشرة: في تلامس مع الواقع

عندما أدرك أن هناك شجرة في الحديقة، فهل هناك حاجة لإثبات أي شيء؟ في هذه الحالة وفي معظم الوقت لا أصنع استدلالا مشكوكا به على وجود شجرة في الخارج. فالشجرة هي ما أرى وأسمع وأشم وألمس، وهذا بحد ذاته كاف لإثبات واقعيتها.

هذه بالتأكيد هي الطريقة العادية التي نفكر بها فيما يتعلق بخبرتنا الحسية، على الأقل قبل أن ندرس أي شيء عن الفلسفة. لهذا السبب يُدعى هذا

الموقف بـ "الواقعية الساذجة" naive realism ، أو "الواقية المباشرة" direct realism . إنه نوع من الواقعية realism لأنه يؤمن أن ادعاءاتنا عن العالم تكون صادقة أو خاطئة وفق ما هو العالم عليه بشكل مستقل عن إدراكنا له . اذا قلت إن الشجرة هي شجرة صنوبر ، فما يحدد صدقي أو عدم صدقي الطبيعة الموضوعية للشجرة . وهذا النوع من الواقعية هو "ساذج" أو "مباشر" لأنه يؤمن بأن حواسنا تضعنا مع تلامس مباشر مع العالم المادّي .

وتمتلك الواقعية المباشرة خاصيتين مغريتين : إنها تتوافق مع الفطرة السليمة ، كما أنها تنكر أي شكوك حول التوافق بين خبراتنا الذاتية والواقع الموضوعي . ولهذا السبب ينشد اليها العديد من الفلاسفة ، ولكن السمات المغرية أو الجذابة ليست كالحجج المقنعة . وهذه المزايا الظاهرة للنظرية تتفكك تحت الفحص النقدي . وعلى ذكر الاهتمام بالفطرة السليمة ، لماذا علينا اعتبارها ميزة للنظرية اذا كانت قريبة من الفطرة السليمة؟ فالفطرة السليمة أوصلت الناس الى أن الأرض مسطحة وأن الشمس تدور حول الأرض ، وفي القرن العشرين قلبت النظرية النسبية وميكانيكا الكوانتوم الفطرة السليمة رأسا على عقب . اذا كان يُقصد بالفطرة السليمة الحكمة العملية فهي بلا شك شيء جيد . أما اذا كانت تعني الآراء غير التأملية وغير المرتكزة على نظرية والتي تؤيد التفاعلات اليومية مع العالم ، فلا يوجد أي سبب منطقي يدفع الفلاسفة الى صنع نظرياتهم بشكل متطابق معها أكثر من العلماء الطبيعيين أو الاجتماعيين أو الفنانين . وأقصى شيء يمكن توقعه ، في بعض الحالات ، أن تكون النظرية قادرة على تفسير الفطرة السليمة ، بمعنى أن النظرية يجب أن تفسر حقيقة طريقة معينه في التفكير نمتلكها بشكل طبيعي (مثل نظرية كوبرنيكوس التي فسرت لماذا تبدو الشمس وكأنها تدور حول الأرض) .

أما الميزة الثانية المفترضة للواقعية المباشرة – حقيقة أنها أوقفت نوعا معينا من الشك – فربما تستحق اهتماماً جدياً أكبر . فبقدر ما نرغب بالتخلص من تهديد الشك بهذه الطريقة ، تظهر إشكالية واضحة في النظرية تمنعنا من فعل هذا . تقول الواقعية المباشرة إننا ندرك بشكل مباشر وفوري الأشياء المادية بذاتها . ولكننا نعرف أن هذا ليس صحيحا دائما . ففي حالة الهذيان أو السراب أو الأحلام ، نمتلك انطباعات حسية نخطئ من خلالها في إدراك الأشياء الواقعية . والسبب في ذلك أننا نخدع أنفسنا وهذا واضح ولكنه مهم . وذلك لأنه لا يوجد فروقات جوهرية بين النوعين من الخبرة ، فالرؤيا البصرية الواضحة لشجرة نتيجة الهلوسة (أو رؤية خيال شجرة) مشابهة تماما لرؤية شجرة حقيقية . ونستطيع تمييزها فقط بالرجوع الى خبرات إضافية كأن نرى ما يحدث اذا حاولنا لمس الشجرة أو المشي حولها . والظاهرة المعروفة باسم "الأعضاء الكاذبة" تزودنا بتوضيح لهذه النقطة: فالأشخاص الذين لديهم ذراع أو ساق مبتورة يستمرون بالشعور بنفس الإحساس لبضعة أيام بعد بتر العضو . وحتى إن لم يعد لديهم رسغ أيمن فإنهم يستمرون بالإحساس بالألم والحاجة للحك أو أي أحاسيس أخرى مشابهة لتلك الأحاسيس قبل البتر .

هذه الملاحظات المألوفة هي الأساس لما يبدو أنه حجة غير قابلة للدحض . عندما أعاني من الهلوسة لا أستطيع إدراك أي شيء ماديّ مباشرة طالما أنه لا يوجد أصلا . لذلك لابد أن تكون الخبرة الحسية في داخلي بالكامل وأنا أُخدع بسبب الهلوسة اذا حكمت أن ما يسببها شيء ماديّ من نوع معين . ولكن اذا كانت الإدراكات الحسية الصادقة قابلة للتمييز جوهريا عن الهلوسات ، عندها لن أكون في تماس غير مباشر مع واقع فيزيائي في كلا الحالتين . فالإحساس برؤية شجرة تسببه الشجرة والإحساس برؤية شجرة التي تسببها عقاقير الهلوسة من النوع نفسه . ولذلك حتى الخبرة الحسية غير الناشئة عن الهلوسة هي بشكل أساسي ذاتية ، وأنا أستدل على الوجود وعلى طابع مسببه الفيزيائي . ومن

الواضح أن هذا لا يعني أنني أصنع مثل هذه الاستدلالات باستمرار وبوعي. فلست أفكر فعلا: "آه أبدو أنني أرى شجرة، ولذلك ربما تكون هناك شجرة". فمنذ الطفولة نحن نفكر ونتكلم ونتصرف وكأننا ندرك الأشياء بذاتها، إلا إذا كان لدينا سبب منطقي جيد للتفكير بطريقة مخالفة. والقول إنني أستدل على وجود الأشياء من انطباعاتي الحسية الذاتية لا يتضمن عمليات فكرية معينة تأخذ مكانها في عقلي. ولكنها تعبر عن إقرار فلسفي بثلاثة أشياء:

١- هناك فرق بين الادعاء الذاتي أنني أمتلك خبرات حسية معينة والادعاء الموضوعي أن شيئاً مادياً موجودٌ بشكل مستقل عن هذه الخبرات.

٢- يرتكز الادعاء الموضوعي على الادعاء الذاتي - بمعنى أنه اذا تعرض الادعاء الموضوعي للتحدي، فإن الادعاء الذاتي يحتوي عادة على تسويغه الرئيسي.

٣- قد يحدث أن يكون الادعاء الذاتي صحيحاً والادعاء الموضوعي خاطئاً.

والفكرة العامة نفسها - أن ما ندركه مباشرة هو "بداخلنا" بدلا من كونه في الخارج - يمكن تأييدها بحجة بسيطة تماما. نحن جميعا نعرف أن الضوء ينتقل عند سرعة معينة، وهذا يعني أننا عندما ننظر الى النجوم فنحن نراها ليس كما هي عليه الآن ولكن كما كانت عليه قبل عدة سنوات. ولذلك إذا رأينا في ليلة نجماً يتعاظم ضياؤه، فما نشاهده هو حدث حصل قبل مشاهدتنا له، وما نراه نجما اعتياديا يكون قد انفجر. لذلك من الممكن أن نرى شيئاً لم يعد موجوداً، وذلك بسبب الفاصل الزمني بين الأشياء التي ترسل الضوء وبين تسجيلنا لهذه المعلومات. ولكن ما هو صحيح لنجم بعيد هو صحيح أيضا لتلفاز في غرفة أو كتاب في اليد. ونقول بصراحة إنك ترى حتى هذه الأشياء كما كانت قبل جزيء من الثانية. ويُقبل الجدل نفسه على حواسنا الأخرى أيضا طالما أن الرسائل المنقولة من الأعضاء الحسية الى الدماغ تأخذ زمنا حتى يتم تسجيلها

ودخولها الى الوعي. واذا كان ممكنا أن أحصل على انطباع حسي لشيء لم يعد موجودا، يمكن الاستنتاج أن الانطباع الحسي بعيد ومنفصل عن الشيء الذي يتشكل عنه الانطباع.

ستار الإدراك

لهذه الأسباب لابد من رفض الواقعية المباشرة. وهنا سنُترك مع نظرية معرفة ترى أن الأشياء المباشرة للإدراك المعرفي هي انطباعاتنا الحسية الذاتية، والتي ننشئ من خلالها استدلالات عن الوجود وعن طبيعة الأشياء في العالم المادي. فإحساسنا يمثل هذا العالم لنا، ولكننا لا نستطيع النفاذ إليه إلا عبر إدراكنا الحسي. يدعى هذا التفسير عادة النظرية التمثيلية للإدراك representative theory of perception. وقد تم قبولها بشكل واسع خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر وبقيت، رغم الهجوم الضاري عليها، نظرية قوية ومقنعة لدرجة أن نقادها لم يستطيعوا إبعاد أنفسهم عنها.

ألا تقودنا النظرية التمثيلية للإدراك ارتداداً الى مذهب الشك؟ كيف لنا أن نعرف أن حواسنا الإدراكية تمثل لنا أي شيء على الإطلاق؟ واذا كانت تمثل شيئا، كيف نعرف ما إذا كانت تمثله بشكل صحيح؟

وهذه بدون شك إحدى نقاط الضعف الجدية للنظرية. فوضعنا، كما تعرضه النظرية، يشبه شخصاً جالساً بمفرده داخل سينما خاصة له يشاهد أفلاما يزعم أنها تصور العالم خارج السينما ولكنه غير قادر على الخروج والتحقق من أن ما يشاهده على الشاشة يتطابق مع أي شيء. ولقد لاحظنا سابقاً أن طريقة ديكارت في الهرب من سجن الذاتية وذلك من خلال استثارة محبة الربّ لنا، ليست متاحة لنا. ولكن هل هناك طريقة أخرى لتجنب المضامين الشكوكية

للنظرية التمثيلية للإدراك؟ أم إنه علينا الاستنتاج أنه طالما أن النظرية تستلزم الشك فلا بد من نبذها؟ لنفحص هذه الإشكالية بشيء من التفصيل.

ولدينا سؤالان هنا:

- هل تخولنا إدراكاتنا الحسية بالاستدلال على أي شيء عن طبيعة العالم المادي؟

- هل تخولنا إدراكاتنا الحسية بالاستدلال على وجود العالم المادي؟

ومن الواضح أن السؤال الثاني أكثر أهمية من السؤال الأول ولكن يمكن كسب ميزة معينة من معالجة السؤال الأول بداية.

الإجابة الفلسفية المسبقة على السؤال الأول بسيطة: ما نراه هو ما يكون. عندما أفحص حبة من الطماطم، فأنا أدرك تقريباً شيئاً دائرياً أحمر برائحة مؤكدة ومذاق مؤكد. ومن هذا أستدل أن الشيء بذاته يمتلك هذه الخواص، وامتلاكه لهذه الحواس يفسر أحاسيسي المطابقة له. وبشكل مماثل للواقعية المباشرة، تخدمنا هذه الطريقة في التفكير بشكل جيد معظم الوقت في حياتنا اليومية. ولكن كما الواقعية المباشرة، إنها تتراجع أمام اعتراضات قوية. ولفهم أحد هذه الاعتراضات، حاول اتّباع هذه التجربة. ضع يدك اليسرى في وعاء يحتوي على ماء ساخن ويدك اليمنى في وعاء يحتوي على ماء بارد لمدة ٣٠ ثانية. ثم ضع كلا اليدين في وعاء يحتوي على ماء فاتر. ويمكنك التنبؤ بالنتيجة: يبدو الماء الفاتر بارداً بالنسبة ليدك اليسرى ودافئاً بالنسبة ليدك اليمنى. وإذا كان ما تشعر به هو ما يكون، اذن الماء نفسه يجب أن يكون في الوقت نفسه دافئا وباردا، وهذا لا معنى له. ومن الواضح أن الحرارة الداخلية للماء شيء، وكيف تشعر الذات المدركة شيء آخر. ويمكن إجراء تجربة مشابهة للطعام. سوف يكون مذاق حلوى الكرز حادا عند تناوله بعد شيء ذي طعم حلو

جدا ، ولكنه سيكون حلواً بعد شيء مر ، وسيكون كلٌّ من المذاق والرائحة باهتين إذا كنت أعاني من نزلة برد .

ماذا تثبت هذه الملاحظات؟ إنها تثبت أن طابع إدراكاتنا الحسية تتأثر بشكل كبير بوضعنا وظرفنا . وكل ذات يمكن أن تدرك موضوعاً ما بشكل مختلف تماما ، والذات نفسها يمكن أن تدرك الموضوع نفسه بشكل مختلف في أزمنة مختلفة . في كلا الحالتين ، تعود التباينات بالكامل إلى الفروقات الذاتية بدون أي تغيير يحدث على الموضوع . وهذا يعني أن بعض الخواص على الأقل التي نعزوها أو ننسبها للأشياء على أساس إدراكاتنا الحسية ليست متأصلة فعلا في الأشياء بذاتها . وربما نفترض ، إذا رغبنا ، أن انطباعاتنا الحسية تسببها بشكل طبيعي مواضيع مادية تؤثر بأعضائنا الحسية . ولكن الانطباعات الحسية نفسها ، كونها نتيجة تفاعل بين الذات والموضوع ، تتحدد بواسطة عوامل ذاتية مثل طبيعة وظروف أدواتنا . ولذلك قد لا نستدل من واقعة أن الأشياء تبدو حمراء وطعمها حلو ونحسها باردة أو تولّد انطباعات حسية مشابهة أخرى فينا ، أنها فعلاً تمتلك هذه الخواص .

وقد يتمكن أحد من محاولة الدفاع عن الرؤيا الفلسفية الساذجة أو الرؤيا ما قبل الفلسفية بالجدل أن التباينات في الإدراك الموصوفة أعلاه يجب ألا تُعامل بشكل متساو . فنحن نميز بانتظام بين الصواب والخطأ ، والصحة وعدم الصحة ، والإدراكات المشوهة وغير المشوهة . فالكرز يبدو ذا لون برتقالي لمن يعاني من اليرقان ، بينما يبدو أحمر لشخص سليم صحياً . ولكن لماذا نستنتج من هذا أنّه ليس له لون متأصل؟ فالكرز أحمر ، والشخص المصاب باليرقان لديه خلل في النظر ، وكذلك الشخص المصاب بالبرد يكون إحساس التذوق لديه غير عادي ، كما أن الشخص المتأثر بالمخدرات قد يعاني من إدراك مشوه عموماً . فالإدراك المشوه يعني عدم إدراك الأشياء كما هي في الواقع . وكيف تكون عليه الأشياء واقعيا هو ما يظهر للذوات العادية والسليمة صحياً . واذا اعترفنا

بهذا، يمكن عندها السماح للتباينات في الإدراك دون إنكار امتلاك الأشياء فعلا خواص مثل تلك التي ندركها.

ولكن ليس هذا الدفاع عن الرؤيا الساذجة كافياً. بالتأكيد نحن نصف الإدراك بأنه "صحيح"، "خاطئ"، "مشوه"، "عادي" وغير ذلك. ولكن استخدامنا لهذه المصطلحات لا يتضمن أن الإدراك الصحيح أو العادي يعطينا انطباعات تتطابق مع خواص مشابهة في الأشياء المدركة، اذا كان بإمكاننا تعريف مفاهيم مثل "عادي" أو "خاطئ" بطريقة متفق عليها تماماً. على سبيل المثال، قد نقول عن شخص يدرك اللون برتقاليا عندما يدركه جميع الملاحظين أحمر، أن لديه خللا في الرؤيا. ولكن هذا لا يعني فعلا أكثر من أن هذه الأحاسيس اللونية للشخص تختلف عن الأغلبية العظمى، ويمكننا القول بسهولة إن اللون "الصحيح" للطماطم الناضجة هو الأحمر. ويمكن تحليل هذا منطقيا كاالتالي: الأحمر هو لون الأغلبية الساحقة للملاحظين المعروف أنهم ليسوا مرضى، وليسوا تحت تأثير المخدرات، ولا يضعون عدسات ملونة، أو تحت ظرف غير اعتيادي، وينظرون الى الطماطم الناضجة تحت إضاءة بيضاء. إن مفهوم واقعة الإدراك، يمكن تعريفه ويجب تعريفه – من خلال علاقته بخبراتنا الإدراكية وتوقعاتنا الجماعية وليس من خلال علاقته بالطبيعة الجوهرية أو الداخلية للأشياء المدركة.

الواقعية التمثيلية

لا نعتقد ان خواصاً مثل اللون والرائحة والمذاق هي فعلا في الأشياء التي ندركها، وبالتأكيد هناك خواص أخرى. على سبيل المثال، اذا رأيت وشعرت ببرتقالتين على الطاولة، فهما فعلا اثنتان وهما فعلا كرويتان.

يبدو هذا قابلا للتصديق. وهذا هو السبب بالطبع الذي جعل ديكارت وغيره من المفكرين الكبار مثل جاليليو ولوك يقيمون تمييزا بين الخواص الأولية

والخواص الثانوية للشيء. بالنسبة لهم، تنتمي **الخواص الأولية** primary qualities للشيء فعلا للشيء بذاته. والخواص الأكثر أهمية هي:

- الامتداد في المكان
- الشكل
- الكم
- الحركة (ما اذا كان في حالة حركة أم لا، وما هو نوع الحركة)
- اللاتحايزية (من المتعذر على جسمين أن يحتلا الحيز نفسه في وقت واحد).

وليس صدفة أن تكون هذه الخواص للأشياء هي ما تدرسه علوم الفيزياء، والتي يمكن وصفها رياضياً، ويمكن كذلك إدراكها بواسطة أكثر من حاسة واحدة. فأنا استطيع أن أرى وأحس أن هناك برتقالة على الطاولة، وهي مفردة، وكروية، وقطرها حوالي ٨ سم، وهي ساكنه. ويطابق تمثيلنا الإدراكي لهذه الخواص الخواص ذاتها. فأنا أرى شكلاً صغيراً دائريا يتحرك ببطء من اليسار إلى اليمين، وأعتقد أنه مطابق لانطباعاتي الحسية التي تقول إن هناك شيئا دائريا يتحرك ببطء عبر المكان في نفس الاتجاه.

وتم استخدام مصطلح **الخواص الثانوية** secondary qualities بطريقتين: يُستخدم أحيانا للإشارة الى التبعية للذات، أي الخواص الحسية مثل اللون والطعم والرائحة وغيرها. وعلى الرغم من أنه يقودنا بشكل طبيعي إلى التفكير بان هذه الخواص متأصلة في الأشياء، فقد رأينا أن هناك أسبابا جيدة تجعلنا نرفض هذه الفكرة. في المعنى الأول لها، تعدُّ الخواص الثانوية ليست "في" الأشياء على الإطلاق، وانما هي انطباعات حسية توجد أو تحدث في عقل الذات المدركة فقط، ولا يوجد شيء في الموضوع المدرَك يماثلها، فمذاق البرتقالة ليس شيئا داخل البرتقالة ولكنه المتعة التي أستمدها عند تذوقها.

أما المعنى الثاني لها فهو أن الخواص الثانوية تنتمي للأشياء لأنها مستقلة عن إدراكنا لها. إنها تلك الخواص التي يمتلكها الشيء أو الموضوع وتسبب لنا امتلاك أحاسيس اللون والمذاق والرائحة وغيرها. بعبارة أخرى، تعتبر الخواص الثانوية وفق المعنى الثاني خواصا داخلية أو جوهرية. ولا تشابه هذه الخواص الانطباعات الحسية التي تكون مسؤولة عنها. وما يسبب المذاق الحلو للسكر ليست الحلاوة بذاتها: إنها خاصية يمكن وصفها من قبل علم الفيزياء من ناحية البنية الفيزيائية الميكروية لجزيئات السكر والأجزاء المتكونة منها. وبشكل مماثل، ما يسبب أن نرى تويج زهرة باللون الأحمر هو قدرته على عكس الفوتونات الضوئية لطاقة معينة وامتصاص الباقي – وهذه الفكرة لا علاقة لها بالنواة التي يتألف منها التويج وطريقة ترابط الجزيئات فيها.

والواقعية التمثيلية representative realism هي إحدى تسميات الرؤيا القائلة إن انطباعاتنا الحسية تحدث بواسطة كينونات فيزيائية موجودة بشكل مستقل وتمتلك خواص فيزيائية جوهرية يمكن وصفها بلغة الفيزياء الرياضية، ويمكن الاستدلال على هذه الخواص من انطباعاتنا الحسية. ومثل الواقعية المباشرة، فهي تؤمن بأن ما يجعل اعتقاداتنا صادقة أو خاطئة هو ما تكون عليه الأشياء بشكل مستقل عن إدراكنا لها، وهذا ما يجعلها شكلا من الواقعية. ولا تؤمن الواقعية التمثيلية أننا في تماس مباشر مع الأشياء الموجودة بشكل مستقل، ولكنها ترى أن:

- هناك تطابق أو تشابه بين انطباعاتي عن الخواص الأولية للموضوع،
- وهناك أيضا تطابق بين التشابهات والفروقات في انطباعاتي الحسية وبين التشابهات والفروقات في العالم الخارجي.

على سبيل المثال، اذا أظهرت كل من حبة الطماطم والفلفل الأحمر نفس الأحمر لي، فإن هذا يعود للتشابه في تكوينهما الفيزيائي مما يسبب لهما عكس الضوء بنفس الطريقة. وكذلك اذا ظهر الشمام باللون الأصفر والليمون

باللون الأخضر، فإنه يمكنني الاستدلال على عدم تماثل موضوعي مقابل في الموضوعين، وهو المسئول عن الفروقات في انطباعاتي الحسية.

لنتزود من هذا الطريق الذي قطعناه حتى الآن. لقد بدأنا بالتفكير بتهديد المذهب الشكي، ورأينا نظرة ديكارت لليقين الذي أتمتع به فيما يتعلق بخبرتي الذاتية الحالية الذي يرفض الإيحاء بعدم إمكانية حصولي على المعرفة أبدا. ولكنها تركتنا مع نزعة شكوكية "سليمة" فيما يتعلق بالمعرفة التي أطالب بها خارج حدود عقلي. وعلمتنا التجريبية أن الطريق السهل لمثل هذه المعرفة هي عبر إدراكنا الحسي، ولكن هذه الرؤيا القابلة للتصديق ظاهريا سرعان ما واجهت صعوبات وتعقيدات. ولم تكن الواقعية المباشرة، الرؤيا القائلة بإدراكنا المباشر للأشياء الفيزيائية بذاتها، قادرة على معالجة الفرق بين الإدراك الصادق والوهم. وقادنا هذا الى اعتناق شكلا من النظرية التمثيلية للإدراك، النظرية التي توجهنا الى التمييز بين الخواص التي تمتلكها الأشياء بذاتها وبين الخواص التي توجد في العقل المدرِك فقط. وتقدم الواقعية التمثيلية التفسير الوحيد القابل للتصديق للعلاقة بين ما ندرك وما يوجد بشكل مستقل عنا.

ولكن قبل إعلان هزيمة النزعة الشكوكية أو افتراض أن الواقعية التمثيلية تقدم التفسير الوحيد والقابل للتصديق لعلاقتنا الإدراكية مع العالم الخارجي، لنفكر مرة ثانية بالسؤالين الذين أثيرا سابقا:

- هل تخولنا إدراكاتنا الحسية بالاستدلال على طبيعة العالم الخارجي؟
- هل تخولنا إدراكاتنا الحسية بالاستدلال على وجود العالم الخارجي؟

لقد رأينا كيف أجابت الواقعية التمثيلية على السؤال الأول، ولكن هذه الإجابة تفترض مسبقا استجابة مؤكدة على السؤال الثاني، ولم تقل شيئا حتى الآن لتبرير مثل هذه الاستجابة. ونحن بحاجة الى معالجة هذا السؤال بشكل مباشر.

إحدى الطرق لتبرير اعتقادنا بأن إدراكاتنا الحسية تسببها مواضيع مادية خارجية عن عقولنا أن ننشئ جهازا متقدما تكنولوجيا لكشف وجود هذه المواضيع. ولكن يبدو واضحا ما هو الخطأ في هذا الإجراء. أولا، الجهاز نفسه يُفترض أن يكون موضوعا ماديا، وهذا هو نوع الاعتقاد الذي نحاول تبريره تماما. ثانيا، مهما كانت النتائج التي يزودنا بها الجهاز، فنحن نستطيع فقط تسجيل هذه النتائج بواسطة إدراكاتنا الحسية، وبالتالي استخدام الجهاز لا يمكنه إثبات وجود الأشياء بشكل مستقل عن إدراكاتنا. والواقع أنني أملك فعلا جهازا متقدما أعتقد أنه يساعدني في كشف الموضوع المادي – ألا وهو جسدي المسلح بالأعضاء الحسية. إن هذه الأداة الإضافية التي يُفترض أنها الوسيط بين ذاتي وبين هذه المواضيع لا يمكنها تقديم سبب منطقي إضافي للاعتقاد أن هذه المواضيع موجودة. وللأسباب ذاتها، إن التقاط صورة لشيء لا يثبت وجودا مستقلا عن إدراكنا له.

الطريقة الأخرى الممكنة لمحاولة تبرير اعتقادي بالعالم الخارجي هي اللجوء الى شهادة أناس آخرين. ما الذي يثبت أن إدراكاتي الحسية ليست مجرد إدراكات ذاتية ولكنها تتعلق بالأشياء خارج عقلي، وفقا لهذه الحجة، إنهم الأشخاص الآخرين الذي يقولون إن لديهم أحاسيس مشابهة عندما نضعهم في نفس الوضع. ومن الواضح أن هذه الحجة تقترف النوع نفسه من الخطأ الذي ذكرناه سابقا. فالناس الآخرون، من موقعي، هم جزء من العالم الخارجي. وعلى أساس سلوكهم، وما يتضمن من سلوك لغوي، أستدل أنهم، مثلي، ذوات من الخبرة. ولكن اذا كان هدفي تبرير اعتقادي بعالم خارج حدود عقلي، من الصعب الاستناد الى دليل وهو سلوك أشياء معينة في ذلك العالم. مرة أخرى، سأكون "مستجديا السؤال" – أي افتراض ما أحاول إثباته (انظر الصندوق).

من الواضح عدم سهولة مسألة إثبات حقيقة وواقعية العالم الموجود وراء نطاق خبراتي الذاتية. والحركة الطبيعية الأولى هي اللجوء الى خبرة

الحواس. ولكن من الصعب رؤية كيف يمكن أن تفي خبرة الحواس بالغرض. وفقا للنظرية التمثيلية للإدراك، أنا لست على تماس مباشر مع الواقع الموجود بشكل مستقل، فأنا أدرك فقط معطياتي الحسية الخاصة بي. وأنا أفترض وجود المواضيع المادية لتفسير سبب امتلاكي للخبرات الحسية. ولكن بيني وبينها يوجد دائما "ستار للإدراك"، ولا يمكنني أبدا فهم العالم الا من وراء هذا الستار. لا يمكنني النظر أبدا الى الأشياء من جانبين لمعرفة اذا كانت انطباعاتي الحسية لها علاقة فعلا بالمواضيع المادية، واذا كان كذلك فما هي هذه العلاقة.

ضمن هذا الإطار النظري، يبدو من المستحيل استخدام خبراتي الحسية بأي طريقة مباشرة لإثبات وجود أي شيء خارج نطاق خبرتي الحسية.

هذه حجة قوية، وإحدى الاستجابات الممكنة لها هي ببساطة اعتناق مذهب الشك فيما يتعلق بمعرفتنا بالعالم الخارجي. اذا كنا لا نستطيع حتى التحقق من وجود مثل هذا العالم، اذن من المؤكد أن لا شيء من اعتقاداتنا حول العالم يحتوي معرفة. أما الاستجابة الأخرى، فهي اعتبار أن اللجوء الى هذا الطريق المسدود باتجاه الشك دليل على وجود شيء مضلل في المنطق العقلي الذي أوصلنا إليه. وهذا الموقف الذي اتخذه "جورج بيركيلي **George Berkeley**"، الفيلسوف الإيرلندي في أوائل القرن الثامن عشر الذي أصبح شهيرا لنقده الراديكالي للنزعة المادية التي انتشرت في أيامه (انظر الصندوق). ودراسة حجج "بيركيلي" عن كثب ضد الواقعية التمثيلية التي وصفناها سابقا، والموقف البديل المميز الذي اتخذه، يمكن أن تساعدنا في تعميق فهمنا لهذه القضايا التي ندرسها.

فكر بطريقة نقدية!

استجداء السؤال

لا يعني التعبير «استجداء السؤال» إثارة السؤال أو تضمين السؤال ، على الرغم من استخدامه هذه الأيام بهذه الطريقة. ولكن حتى تستجدي السؤال فأنت تقترف نوعا معينا من الخطأ الشائع . وهذا مثال:

سؤال: هل كان ريتشارد نيكسون محتالا؟

إجابة: لا

تبرير: لن يختار المنتخبون الأمريكيون أبدا محتالا ليكون رئيسا .

يظهر السؤال «هل كان ريتشارد نيكسون محتالا» وكأنه سؤال مفتوح . بعبارة أخرى ، يمكن أن تكون الإجابة بنعم أو لا . اذا كانت الإجابة نعم ، اذا هذا يتضمن بوضوح أن المنتخبين الأمريكيين يختارون محتالا ليكون رئيسا .

ولكن أي أحد يجيب بلا على الأرضية التي قدمت أعلاه ، فهو يستثني من البداية أن نيكسون كان محتالا . إن حجتهم في القول إن نيكسون لم يكن محتالا تفترض مسبقا أنه لم يكن محتالا . وأي أحد يفكر أن نيكسون كان محتالا سوف يرفض المقدمة أن المنتخبين الأمريكيين لن ينتخبوا أبدا محتالا: وسيقولون إن انتخاب نيكسون يثبت خطأ التعميم .

باختصار ، الحجة «تستجدي السؤال» عندما تفترض ما يُفترض إثباته .

مثالية بيركيلي: حتى يكون الشيء موجوداً لابد أن يكون مدركاً

من وجهة نظر بيركيلي، حالما تُقبل المعتقدات الأساسية للنظرية التمثيلية للإدراك لا يمكنك تجنب الاتجاه نحو النزعة الشكوكية. وذلك لأن الأطروحة الرئيسية للنظرية هي أن الواقع – الميدان الذي دعاه ديكارت ولوك بالجوهر المادي – يقع وراء ستار من الانطباعات الحسية. وبما أننا لا نستطيع أبدا اختلاس نظرة حول هذا الستار يُحكم علينا بالبقاء مع الجهل التام فيما يتعلق بهذا الواقع المفترض. ولتجنب هذه النتيجة، يجادل باركلي أنه يجب علينا إلقاء نظرة أعمق على ما نفكر به عن الموضوع. والحقيقة هي أن كل شيء نعرفه عن موضوع نتعلمه عبر إدراكاتنا الحسية. لذلك بدلا من التفكير أن الموضوع الحقيقي هو شيء غامض يختبئ وراء إدراكاتنا، لم لا نفكر مليا بأن هذا الموضوع لا شيء فوق أو وراء إدراكنا له؟ ويرى باركلي أن هذه الفكرة على خط توافقي مع الفطرة السليمة. بعد كل ما قيل، اذا طلب مني وصف تفاحة، فكل ما أفكر به هو إدراج خواصها القابلة للإحساس: حجمها، شكلها، وزنها، لونها، ملمسها، رائحتها، طعمها، وغير ذلك. ولن أضيف في آخر القائمة خاصية غامضة يتعذر تمييزها كونها شيئا ماديا. وبالتالي بالنسبة لجميع الأغراض والمقاصد، التفاحة لا شيء فوق أو وراء مجموعة الخواص المحسوسة أو المدركة.

والتفكير بالمواضيع وفق هذه الطريقة يلغي بعض الشكوك التي فرضها "ستار الإدراك"، فليس علينا القلق حول ما اذا كانت أم لم تكن انطباعاتي الحسية تطابق الواقع المادي، ولا يتوجب علينا التنازع مع إشكالية كيف نبرر اعتقادنا بوجود الواقع. ومن وجهة نظر باركلي، أن كل الفكرة القائلة إن الواقع الموضوعي مادي وأنه موجود بشكل مستقل عن أي ذات مدركة، خاطئة. وينشأ هذا عن مفهومه المعدل عن الموضوع الذي يعتبره لا شيء أكثر

من خواصه الكلية المحسوسة. ويتبع هذا أيضا أنه طالما أن هذه الخواص، كما يقر كل شخص، هي بالضرورة ذاتية – أي توجد في عقل الذات المدركة فقط – فما ندعوه موضوعا ما هو الا تابع للفكر. والواقع، يقول باركلي، إن وجودها يتوقف على إدراكها، وبالتالي يمكنها أن توجد فقط "في" الفكر.

تبدو هذه قضية أخرى حيث يكون العلاج أسوأ من المرض. فالعقيدة التي تقول إن المواضيع توجد فقط في حال إدراكنا لها، منافية للعقل. إنها تتضمن أنني اذا كنت بمفردي في غرفتي وأغلقت عيني، فإن معظم محتويات الغرفة سوف تتوقف عن الوجود، ثم تقفز الى الوجود ثانية عندما أعود وأفتح عيني.

يعتبر هذا بالتأكيد اعتراضا جديا على مثالية بيركيلي (يجب أن يكون واضحا من نقاشنا للمثالية في الفصل السابق أن باركلي مثالي، على الرغم من أن نوع المثالية التي يتبناها تختلف عن مثالية "كانت" اختلافا مهما). ولا يوجد ما هو مناقض لذاته حول فكرة أن الأشجار والسيارات والجبال والكواكب والمجرات تظهر الى الوجود، ثم تتوقف عن الوجود، ثم تعود ثانية لتظهر الى الوجود. وهي متسقة أيضا مع المعطيات التي تمدنا بها خبرتنا الحسية. ولكنها تذهلنا كفرضية غير مرجحة. فالعالم الذي نختبر يبدو أنه يتمتع بقدر كبير من الانتظام، ونحن نعتقد أن كل ما يحدث عموما يمكن تفسيره من ناحية قوانين سببية عالمية. وبالنسبة للفرضية محل التساؤل، فسوف يكون كلّ من انتظام خبراتنا والتفسير لظهور وغياب الأشياء غامضا.

جورج بيركيلي George Berkeley

(١٦٨٥ـ١٧٥٣)

ولد بيركيلي في إيرلندا وتعلم في Trinity College. وبعد إخفاقه في تأسيس كلية تبشيرية، أصبح رئيس الأساقفة في Cloyne. وكان غرضه الفكري الموجه خلال حياته الدفاع عن الدين من التهديد الذي تفرضه النزعة المادية materialism للعلوم الجديدة، والتي شجعت في رأيه النزعة الشكوكية والنزعة الإلحادية.

من أعماله الفلسفية الأكثر أهمية «مبادئ المعرفة الإنسانية» Principles of Human Knowledge، الذي نُشر عندما كان في الخامسة والعشرين من عمره. هاجم باركلي في كتابه جوانب مختلفة من «الواقعية التمثيلية» لديكارت ولوك – وخاصة العقيدة القائلة بأن أحاسيسنا تسببها جواهر مادية توجد مستقلة عنا في المكان. وضد هذه الرؤيا، جادل أن فكرة الأشياء الموجودة وغير المدركة ليست قابلة للفهم. وكانت إحدى حججه على هذه الأطروحة بسيطة جدا. حاول تشكيل فكرة عن شيء موجود وغير مدرَك من قبل أحد. وما ستفعله حتما هو تخيل الشيء أو الموضوع كما سيظهر اذا أدركته. حتى نفكر بوجوده غير المدرَك لابد من التفكير به دون التفكير بأي من خواصه المحسوسة، والذي لا يمكن فعله. لذلك تعتبر كل الفكرة عن مادة موجودة غير مدركَة غير قابلة للتفكير موضوعيا.

لم تُفهم فلسفة باركلي جيدا. وافترض معظم الناس أنه يقول إن العالم الذي نفكر أنه عالم «حقيقي» مجرد وهم وليس له وجود فعلي. وفي محاولة لتصحيح سوء الفهم هذا، كتب باركلي عمله الفلسفي الرئيسي «ثلاثة حوارات بين هيلاس وفيلينوس» Three Dialogues Between Hylas and Philonous.

وتمثل هذه الحوارات أفكاره بطريقة رائعة وسهلة القراءة، ومع ذلك استمر معظم الفلاسفة باعتبار فلسفة باركلي غريبة جدا لأخذها جديا، رغم أن القليل عرف كيف يدحض حججه. وكما قال «ديفيد هيوم»: «إن باركلي مذهل دائما، ولكنه قليلا ما يكون مقنعا». ولكن بشكل تدريجي وجزئي، وبفضل هيوم، أخذت مساهمته في الفلسفة موضع التقدير والاحترام. لقد احتوت أعماله رؤى جديدة ومتميزة، وأثرت بشكل كبير في تقدم فهمنا حول المهام والصعوبات التي تواجه أي شخص يحاول إنشاء تفسيرتجريبي تام للمعرفة والواقع.

أدرك باركلي هذا ولكنه اعتقد أنه باستطاعته التغلب على هذه المشكلة دون الرجوع أو الارتداد الى الاعتقاد بالأشياء المادية. وكانت حجته بسيطة جدا. اذا قبلنا أن:

- من المتعذر الدفاع عن الواقعية التمثيلية والنظرية التمثيلية للإدراك.
- لا يمكن للأشياء أن توجد دون إدراكها.
- تستمر الأشياء في الوجود حتى إن لم أدركها.

نحن مضطرون للاستنتاج أن الأشياء يجب إدراكها بواسطة عقل آخر عندما لا أدركها. وكون باركلي رئيس الأساقفة، فمن الطبيعي أن يطابق بين هذا العقل الآخر وبين الإله. وكانت الصورة الفلسفية التي نتجت شيئا مثل: يتألف العالم من عقول ومحتوياتها (والتي تتضمن أحاسيس وأفكار وكينونات ذهنية أخرى). وما ندعوه أشياء أو مواضيع هي أفكار في عقل الإله. هذه الأفكار ليس لها قوة سببية أو علية بذاتها (مما يخالف المواضيع المادية في الرؤيا المادية)، وهي بالتالي لا تسبب الأحاسيس لنا. والمسبب لأحاسيسنا هو الإله نفسه، والذي يؤثر مباشرة على جميع عقولنا في وقت واحد. وهذا يفسر سبب

انسجام أحاسيسي مع أحاسيسك . فالإله يؤثر على عقولنا بطرق متشابهة ، وهو كمرسل الصور الى أجهزة تلفازية مختلفة لعرض الصورة نفسها . وهي تفسر أيضا لماذا تكون خبراتنا الحسية منتظمة جدا – لماذا عندما أنظر الى بقعة معينة في الحديقة أرى شجرة ، ولماذا تُظهر هذه الشجرة تغيرات موسمية منتظمة وقابلة للتنبؤ خلال السنين . يضمن الله أن الإدراكات الحسية التي يسببها لنا سوف تُظهر هذا الانتظام بحيث نستطيع التلاؤم مع العالم (أي مع تعاقب الأحاسيس التي نختبرها) الذي نتحراه وندرسه بشكل منتظم ومنهجي ونصل الى فهم له .

إحدى الاستجابات لهذا التفسير لخبرتنا الحسية عرضها كبديل معقول للواقعية التمثيلية – بديل يتجنب الأخطار الشكوكية لافتراض جواهر أو ماهيات مادية غامضة غير معروفة ، وهذا يقدم إثباتا فريدا على وجود الإله كذلك . وهذه كانت رؤية بيركيلي . والاستجابة الأخرى هي الحكم عليها أنها غريبة وغير قابلة للتصديق ، وهذا مثال كلاسيكي للحماقة التي يقع بها الفلاسفة عندما يفشلون في معالجة حججهم التجريدية مع جرعة قوية من الفطرة السليمة . وقد كانت هذه رؤية معظم معاصري باركلي . ولكننا يجب ألا ننبذ النظريات ببساطة لأنها غريبة أو مناقضة للتفكير المعتاد . واذا قررنا أن مذهب باركلي غير مقبول يجب أن نكون قادرين على تسويغ هذا الحكم السلبي بالإشارة الى الأخطاء في تحليله المنطقي والتناقضات الداخلية أو الإخفاقات النظرية الأخرى .

والدحض الشهير لبيركيلي قدمه الفيلسوف المعاصر له "صموئيل جونسون" Samuel Johnson ، عندما سئل عن رأيه بأفكار باركلي ، ضرب حجرا بقدمه وصرح "أنا أدحض بيركيلي هكذا!" ولكن قليلا من التفكير يجعله اعتراضا ضعيفا طالما أنه مبني على سوء تأويل – أو على الأقل تأويل غير منهجي – لما قاله بيركيلي . ويرتكز دحض" جونسون" على افتراض أن فلسفة باركلي إما أنها تتضمن أن الأحجار لن تظهر صلبة عند ملامستها ، أو أنه لا يستطيع تفسير لم هي كذلك . ولكن كما لاحظنا سابقا ، تبقى الأحاسيس اللمسية كما

فهمها "جونسون" انطباعات حسية فقط – وهي ليست بالضرورة مختلفة عن الأحاسيس الأخرى – ولا يوجد سبب منطقي لافتراض أن لدى بيركيلي مشكلة لتفسير لماذا تبدو الأشياء صلبة كنقيض لشكلها الأزرق أو مذاقها المالح. في الواقع كان خطأ "جونسون" من الأخطاء الشائعة لقراء باركلي سابقا ولاحقا. وهذا الخطأ هو افتراض أن بيركيلي يقدم توصيفا غريبا لخبراتنا، واذا كان كذلك فهو بالفعل خاطئ. ولكنه لم يقم بهذا على الإطلاق. فما قدمه باركلي ليس إعادة توصيف كيفية اختبارنا للأشياء، وإنما تفسيرا جديدا. والسؤال هو ما إذا كان هذا التفسير متفوقا على تلك التفسيرات التي فرضت وجود الأشياء المادية في المكان.

عندما نضع المشكلة بهذه الطريقة، تبدأ بعض الإشكاليات بالظهور بالنسبة للرؤيا الباركلية. لقد استغنى بيركيلي عن مفهوم الجوهر المادي جزئيا لأننا لا نستطيع إدراكه، وحكم على افتراضه كمسبب لأحاسيسنا بأنه نوع من التأمل الميتافيزيقي المشكوك به. ولكن بيركيلي فعل الشيء نفسه باستخدامه لمفهوم الإله. فالإله هو المسبب غير المدرَك حسيا لإدراكاتنا الحسية، وقوته وذكاؤه هما المفسران لانتظام هذه الإدراكات. والواقع أن بيركيلي ذهب بعيداً حين اقترح أن عقل الإله مليء بالأفكار، مما سمح له بالقول إن الأشياء التي أدركها لا تتوقف عن الوجود حين لا أدركها. ولكن وضع هذه الأفكار في عقل الإله في نظريته إشكالية حقاً. أولا، إن الإله – والمواضيع المادية المفروضة من قبل الواقعية التمثيلية – كينونات لا يمكن إدراكها من قبلنا، طالما أن كل ما ندركه هو أفكارنا الخاصة. وبالتالي من الصعب معرفة كيف استطاع بيركيلي – وفق مبادئه التجريبية المتشددة – تبرير افتراضها. ثانيا، كان بيركيلي متصلبا في قوله إن النوع الوحيد من الفعل السببي الذي يقر به هو الإرادة. وهو شيء نألفه لأننا نقوم بأفعال إرادة. ولهذا السبب رفض فكرة أن الأشياء المادية "الجامدة" يمكن أن تسبب أحاسيسنا. ولكن بنفس الطريقة، ما دعاه أفكاراً هي أيضا "جامدة"

وليس لها قوة سببية أو علية. ويتبع هذا منطقيا، كما اعترف هو بصراحة، أن أفكار الإله لا تلعب دورا سببيا في نظريته. فهي ليست ما ندرك، وليست المسببة لانطباعاتنا الحسية، طالما أنه يقال إن الإله يؤثر على عقولنا مباشرة دون أي آلية وسيطة. وفي أحد المواقع، يقول بيركيلي إن هناك "مناسبات" للرب ليؤثر في عقولنا بطريقة معينة، ولكن الرب ليس بحاجة لمن يذكره بما يفعل! ولذلك يبدو أن السبب الوحيد لافتراض أن الرب يملك هذه الأفكار تجنب مضمون أن الأشجار والقطارات والأقمار والنجوم تقفز باستمرار من والى الوجود.

الظاهرانية

إن الاعتراضات التي أثرناها لم تكن الإشكاليات الوحيدة على موقف باركلي، وقليل من الفلاسفة كان راغبا بالدفاع عن الإيجابية في عقيدته. ولكن لا يمكن تجاهل نقده للنظرية التمثيلية للإدراك والتفسيرات الواقعية فيما يتعلق بكيف تمنحنا الإدراكات الحسية المعرفة عن العالم الخارجي. إن المشكلة الرئيسية التي حددها هي أنه إذا فرضنا مسببات غير مدرَكة بالحس لأحاسيسنا التي توجد بشكل مستقل عنا، عندها نكون قد ابتعدنا عن التجريبية الحقيقية. وبدلاً من تقييد ادعاءاتنا المعرفية عن العالم الممكن بالخبرة، فإننا نطلق العنان لشكل من أشكال التأمل الذي يفتقد للتبرير الفلسفي، وحتى وإن كان قد يتوافق مع الفطرة السليمة. وبالاقتناع بهذا التحليل المنطقي، اتبع عدد من المفكرين خطوة بيركيلي وتبنوا موقفا يدعى **الظاهراتية (أو الفينومنولوجية) phenomenalism** (واشتقت هذه التسمية من الطريقة التي تحاول من خلالها هذه المدرسة تأويل جميع الادعاءات المعرفية عن العالم من ناحية "الظواهر" – أي الخبرة الحسية الممكنة والفعلية). وكانت هذه الطريقة في التفكير مؤثرة جدا خاصة في النصف الأول من القرن العشرين.

لم يدعونا أنصار الظاهراتية الى تجنب كل الحديث عن الأشياء المادية التي توجد مستقلة عنا. مثل هذا الحديث في حواراتنا اليومية أو في المعالجة العلمية غير قابل للاعتراض. ولكن من وجهة نظر فلسفية لابد من فهمه كنوع من الاختصار في الحديث عن الخبرة الحسية الذاتية. وبالتالي يمكن ترجمة القضية "أنا أرى شجرة" الى القضية "أنا لدي إحساس بصري بشجرة". ويمكن ترجمة القضية "هناك شجرة في الحديقة" الى القضية "اذا نظرت الى الحديقة أو سرت في الحديقة، سوف أختبر أحاسيس شجرة" (أي نوع الأحاسيس التي ترتبط بشكل عادي مع الأشجار).

وقد يُظن أن الظاهراتية لديها مشكلة في التفريق بين الإدراك الحسي الصادق وبين الهلوسة أو الوهم. اذا كان يتم رد أو اختزال كل الحديث عن العالم الخارجي بشكل نهائي الى حديث عن خبرتي الحسية، فكيف نصل الى هذا التمييز؟ ما الفرق بين رؤية الشجرة حقيقة وبين الهلوسة برؤية شجرة؟ ومع ذلك يستطيع الظاهراتيون التعامل مع هذا الاعتراض بسهولة. يمكن الوصول الى هذا التمييز، ولكن الوصول اليه يكون بالكامل من ناحية الإدراكات الحسية الفعلية والممكنة. للقول إنني أرى شجرة "حقيقية"، فهذا يتضمن أن انطباعي الحسي البصري بشجرة يرتبط أو يمكن أن يرتبط بانطباعات حسية أخرى. واذا كنت سأمشي باتجاه ما أرى، سأجد أنها تمثل مجالا بصريا أكبر تدريجيا، وسأبدأ بشم عطرها، وسأسمع صوت أوراقها حين تهزها الريح، وأخيرا سأستقبل الأحاسيس اللمسية المتوقعة عندما أحك يدي بها. ولوصف أن ما أراه وهما، فأنا أقول أن إدراكاتي الأولية سوف لا تتسق بهذه الطريقة مع بقية خبرتي الحسية.

بالطبع ليس ممكنا دائما لأسباب عملية تعزيز إدراكاتنا بهذه الطريقة، وهذا يصدق بشكل خاص على الأشياء البعيدة. وما يهم الفينومولوجي مع ذلك، ما اذا كان هذا التعزيز أو التأييد ممكنا من ناحية المبدأ. وما اذا كانت قضايانا عن العالم يمكن ترجمتها الى قضايا شرطية حول ما ستكون عليه إدراكاتنا الحسية،

إذا أردنا وضع أنفسنا في موقف معين أو تنفيذ أفعال معينة. وبينما يقول بيركيلي "توجد الأشياء اذا تم إدراكها"، مما يجعل الأشياء تابعة للفكر، وصف خليفته الفينومولوجي "جون ستيوارت ميل" John Stuart Mill الأشياء كـ "إمكانيات دائمة للإحساس". يهدف هذا التعريف الى الحفاظ على تجريبية صارمة، مع رفض الحديث عن أي شيء خارج نطاق الخبرة الممكنة، وتجنب بعض نقاط الضعف في مثالية باركلي.

حتى في شكلها العصري، تبقى الظاهراتية عقيدة صعبة الاستيعاب. بعد كل هذا، لا بد أن يكون هناك سبب منطقي للأحاسيس التي نملكها. ولكن لا تبدو الظاهراتية أنها تقدم أي تفسير على الإطلاق، وهذا عائق جدي فعلاً.

هذا السؤال – ما هو المسؤول عن أحاسيسنا؟ – يمثل صعوبة كبرى أمام الظاهراتية بالطبع، وهو يقود الى العديد من الاعتراضات. والمشكلة الأساسية هي غياب الجواهر أو الماهيات المادية للواقعية التمثيلية، أو إله بيركيلي، أو أي مسبب آخر، وتبقى حقيقة امتلاكنا للخبرة الحسية غير مفسرة تماما. وهذا غموض خالص. لماذا نختبر شيئا بدلا من لا شيء؟ بالتأكيد لابد من وجود سبب منطقي. والإشكالية الثانية أن الظاهراتية غير قادرة على تفسير حقيقة اتساق خبراتنا. وهناك فعلا اتساق في طرق عديدة. أولا، الانطباعات المستقبلة بواسطة حواس مختلفة متسقة مع بعضها. ثانيا، تتلاءم خبراتي من لحظة الى أخرى مع بعضها، ففي كل مرة أنظر فيها الى الحديقة أرى تقريبا المشهد نفسه. ثالثا، تتناسب خبراتي على فترات زمنية طويلة مع سرد متسق وقابل للتنبؤ. أنا أرى أجنة يتحولون الى أطفال ثم الى مراهقين ثم الى راشدين، وهذه المراحل لا تحدث بترتيب آخر. رابعاً، يتسق ما أختبره مع ما يقوله الناس عن خبراتهم. فإذا طلبت من صديق وصف برج إيفل لي، فسيتوافق وصفه مع وصفي. ماذا يفسر كل هذا الاتساق؟ وإعلان أن هذا غير قابل للتفسير أو رفض محاولة التفسير ليس

مرضيا تماماً. ولكن يُظهر الظاهراتيون رغبتهم بتجاهل أي إمكانية للتفسير بدلا من انتهاك مبدئهم حول عدم الحديث عن الأشياء التي لا يمكن إدراكها.

الظاهراتية، أو شيء مماثل لها، هي الموقف الذي نصل إليه إذا أصرينا على الالتزام بهذا المبدأ. ولكن اذا كان كذلك، علينا التساؤل ما إذا كان هذا المبدأ يستحق الالتزام، ولماذا؟ أحد الأسباب للشك بسلامته هو أنني اذا أخذته جديا، فيتوجب عليّ الإحجام عن افتراض أن الآخرين يملكون عقولا مثل عقلي. فأنا لا أستطيع إدراك عقل شخص آخر، وكل ما أدركه هو سلوكه الجسدي. وبالتالي يجد الظاهراتيون أنفسهم في وضع اختياري غير مريح. فعليهم إما التسليم بأنه من المعقول افتراض وجود عقول أخرى من أجل تفسير السلوك الملاحَظ للناس الآخرين – في مثل هذه الحالة يبدو ليس واضحا لماذا لا نفترض وجود الأشياء المادية من أجل تفسير بقية خبرتنا الحسية – أو عليهم رفض افتراض وجود العقول الأخرى. ولا يحتاج هذا الخيار الأخير أن يتضمن إلغاء كل ذكر للناس الآخرين ولخواصهم الذهنية من الحوار العادي. ولكنه يعني من وجهة نظر فلسفية أنه مهما قلت عن عقول الآخرين يمكن تحويله الى حديث عن سلوكهم القابل للملاحظة، ومهما قلت عن سلوكهم القابل للملاحظة يمكن ترجمته الى تقارير تتعلق بخبرتي الحسية الفعلية والممكنة. وبالتالي يظهر الحديث عن العقول الأخرى وكأنه "بناء منطقي" نابع من حديثي عن خبرتي الحسية. ولكن يبدو هذا على حافة التنافي مع العقل، فإذا اعتقدت أن الناس الآخرين إنشاءات منطقية من خلال خبرتي الحسية فأنا أرفض منحهم وجوداً مستقلاً.

وبالتالي تبدو الظاهراتية في طريق منحدر باتجاه رؤيا تقول إن العالم يتألف من عقلي الخاص ومحتوياته. وأي معرفة أدعي امتلاكها لا تتجاوز فعلا هذا. وأي شيء أقوله عن العالم – سماته ومحتوياته – هو فعلا طريقة مختزلة للحديث عن أحاسيسي الخاصة. وتُعرف هذه الرؤيا بـ **الإنانة**(*) solipsism. وقليل من الفلاسفة قد أخذ هذه الرؤيا بجدية. ومعظمهم يقول إن أي رؤيا فلسفية تؤدي

(*) الإنانة: نظرية تقول إنه لا وجود لشيء غير الأنا

الى الإنانة تثبت ضلالها. ورغم أن الإنانة ليست متناقضة بذاتها، الا أنه من الصعب الاعتقاد بها بصدق. وقد وضح تنافيها مع العقل الفيلسوف "برتراند راسل" Bertrand Russel حين قال إنه استلم رسالة من فيلسوف طموح حيث بدأ رسالته قائلا: "عزيزي الفيلسوف راسل، أنا إناني، لماذا لا يكون كلّ شخص كذلك؟"

عمق المثالية

لقد اقترحنا أعلاه أن الظاهراتية لم تكن قادرة على تزويدنا بتفسير مرضٍ حول سبب امتلاكنا خبرة حسية، ولماذا تُظهر هذه الخبرة الحسية كثيراً من الاتساق؟ من جهة أخرى، تبدو الواقعية التمثيلية قادرة على تلبية هذا الطلب. إنها تعتقد أنه لدينا أحاسيس لأن أجسادنا تتفاعل مع الكينونات والقوى الفيزيائية الأخرى، ويعود اتساق الأحاسيس الى حقيقة أن هذه الكينونات الفيزيائية توجد في المكان بشكل مستقل عن أي ذات مدرِكة، كجزء من مجال موضوعي محكوم بقوانين سببية كونية. ويبدو هذا سبباً قوياً لتفضيل الواقعية التمثيلية على الظاهراتية. وفي الاختيار بين النظريتين، نحن نصنع "استدلالاً على التفسير الأفضل". وبالطبع هناك مجال لكثير من الجدل حول ما يُعدّ التفسير "الأفضل" لأي ظاهرة معطاة. فبيركيلي، مثلاً، كان سيجادل أن تفسيره لخبرتنا الحسية كنتيجة لفعل الإله المباشر في عقولنا أفضل من تفسير يتطلب جواهر مادية غير مدرَكة وتؤثر على حواسنا. ولكن بما أن تفسير بيركيلي صعب المنال يشعر معظم الناس أنهم غير قادرين على تبنيه جديا.

هل يمكننا الاستنتاج اذن أن الواقعية التمثيلية هي التفسير الفلسفي الأفضل حول كيف تخدم خبرتنا الحسية كأساس لمعرفة العالم الخارجي – أو على الأقل الأفضل بين النظريات التي درسناها؟ بالتأكيد مثل هذه الرؤيا شائعة بين الفلاسفة المعاصرين. ولكن العديد من الفلاسفة الآخرين يعتقدون أن مثالية بيركيلي،

رغم جميع نقاط الضعف التي تشوبها، تحتوي على رؤيا عميقة مهمة، وهذه الرؤيا تكشف مشكلة جوهرية في الصيغ المختلفة للواقعية بما فيها الواقعية التمثيلية. وقد لامسنا النقطة محل التساؤل فعلا، فأي صيغة للواقعية تعتبر المعرفة وكأنها تتضمن اعتقادات صادقة لأنها تتطابق مع واقع موجود بشكل مستقل، ولكن هذه الفكرة عن الواقع الموجود المستقل هي موضع شك فلسفي. ورغم أن لها معنى في الحياة اليومية وفي الحديث اليومي حول مدى مطابقة اعتقاداتنا للوقائع، الا أنها لا تحمل الكثير من المعنى عندما نفكر بشكل فلسفي عما يؤلف أو يشكل المعرفة. أستطيع في الحياة اليومية مقارنة اعتقاداتي مع الوقائع: أنا أعتقد أن المكتبة مفتوحة، ويظن صديقي أنها مغلقة، فنحل هذا الجدل بالذهاب الى المكتبة ومحاولة فتح الباب. ولكن من وجهة نظر فلسفية، ما ندعوه "وقائع" في مثل هذه الحالات هو فعلا لا شيء أكثر من تلك الاعتقادات التي ليست في موضع جدل. فلا يمكننا أبدا مقارنة اعتقاداتنا مع الوقائع كما هي، مستقلة عن إدراكاتنا الحسية وافتراضاتنا ونظرياتنا وجميع اعتقاداتنا الأخرى. لهذا السبب يقول نقاد الواقعية إن المفهوم الواقعي للمعرفة فارغ. واذا قبلناه قد نضطر الى الاستنتاج أنه يستحيل القول ما اذا كانت أم لم تكن اعتقاداتنا تحتوي معرفة.

تدعى اليوم الرؤيا البديلة، التي تصر على أن أي واقع نبحث عن معرفته يجب أن يكون واقعا كما نختبره، يؤوَّل ويشكَّل من قبلنا، **اللاواقعية** non-realism (وأحيانا مناهضة الواقعية anti-realism). ويبرز الجدل بين الواقعيين واللاواقعيين عند تقاطع فروع عديدة من الفلسفة – وبخاصة نظرية المعرفة والميتافيزيقيا وفلسفة العلم. وطالما أننا سنناقش هذا الجدل في فصل فلسفة العلم، فلن ندخل في التفاصيل هنا، وسوف نحول انتباهنا الى رؤيا راديكالية وجدلية للمعرفة يظن العديد أنها نتيجة منطقية لـ اللاواقعية وهي النسبية.

المذهب النسبي

لنتزود مرة أخرى مما ناقشناه حتى الآن. تتحدانا النزعة الشكوكية لتسويغ زعمنا بأننا نمتلك معرفة تجريبية عن أي شيء خارج نطاق خبرتنا الذاتية. والاستجابة الطبيعية أن نجادل أن إدراكاتنا الحسية تشير الى وجود عالم مادي، وهي تكشف أيضا شيئا عن طبيعته. ولقد رأينا أن هناك عددا من الصعوبات المدهشة التي يمكن أن تبرز فيما يتعلق بهذه الرؤيا، ولكنها مع ذلك تبدو أكثر معقولية من البديل الظاهراتي. ولكن يشير النقد الظاهراتي للواقعية الى الطبيعة الإشكالية للمفهوم الواقعي عن الواقع الموجود المستقل، وكذلك المفهوم الواقعي للمعرفة والحقيقة. لهذا السبب، لجأ بعض الفلاسفة الى إعادة بناء هذه المفاهيم بطرق مذهلة. لنرى كيف ولماذا حدث هذا، ولنوضح أولا الفهم الجدلي لهذه الأفكار.

"ما هو الصدق أو الحقيقة؟" كما سأله "بيليت" Pontius Pilate. وربما يجيب معظم الناس إجابة مثل:

القضية صادقة اذا تطابقت مع الوقائع

وهذه الإجابة طبيعية وطريقة فطرية للتفكير بالصدق معظم الوقت. فقضية مثل "تحدّث نابليون الفرنسية" صادقة لأن نابليون فعل ذلك، أي تحدث الفرنسية كواقعة معروفة. واذا لم يفعل ذلك، فالقضية كاذبة. ويُعرف هذا المفهوم للصدق بـ **نظرية المطابقة للصدق** **correspondence theory of truth**. وهذه هي النظرية المفضلة لدى الواقعيين لأنهم يعتقدون بإمكانية التطابق بين وصفنا للواقع والواقع بذاته. ولكن لأن اللاواقعيين ينكرون مشروعية الفكرة الواقعية عن الواقع، فإنهم يميلون الى رفض نظرية المطابقة في الصدق. إنهم يرون أننا في الحديث العادي عندما نقول إن قضية صادقة نعني أنها تتطابق مع الوقائع. ولكن هذا يخبرنا عن المعنى اليومي فقط لمصطلح "الصدق"، ولكنه لا يزودنا بتحليل فلسفي كاف للمفهوم.

والسؤال المهم، يقول اللاواقعيون، ليس ماذا نقصد عندما نستخدم كلمة "صدق"؟ ولكن "كيف نقرر ما اذا كانت أم لم تكن القضية صادقة"؟ طالما أننا، طبقا لحجة اللاواقعيين، لا نقدر أن نقارن مباشرة اعتقاداتنا أو قضايانا مع واقع مستقل، فلا يمكن أن يكون التطابق مع الواقع معيارا لاتخاذ قرار حول أي القضايا صادقة. ولذلك لابد من استخدام معيار آخر، والبديل للمطابقة هو الاتساق coherence. وفقا لهذه الرؤيا، نحن نقرر ما اذا كان الاعتقاد صادقا بتحري مدى اتساقه مع اعتقاداتنا الأخرى. تضم هذه الاعتقادات الأخرى، على سبيل المثال، اعتقادات عن ما ندركه الآن، افتراضات عامة عن موثوقية الإدراك الحسي، الذكريات، مواد المعرفة العامة، القوانين العلمية، والمبادئ الأساسية للتحليل المنطقي. وبالتالي أنا أعتقد أن نابليون تحدث الفرنسية لأن هذا يتناسب مع الاعتقادات الأخرى التي لا تُحصى والتي أحملها عن فرنسا، ومع صحة التقارير التي قدمها الناس الذين عرفوه، وعن موثوقية المؤرخين وغير ذلك.

من الممكن الآن الاعتقاد أن معنى الصدق مطابق للواقع حيث إن معيار الصدق متسق مع الاعتقادات الأخرى للشخص. وربما يصف هذا كيف تكون الأشياء في الحياة اليومية. ولكن **نظرية الاتساق للصدق** coherence theory of truth لا تقول فقط إن الاتساق هو كيفية اختبار الصدق، إنها تعتقد أن صدق قضية هو في اتساقها مع قضايا أخرى. بالنسبة للواقعيين فهذا لا معنى له: فهم يرون الصدق كعلاقة بين قضية وحالة غير لغوية ندعوها واقعة. ولكن بالنسبة للاتساقيين، ما ندعوه وقائع فعلا ليس أكثر من اعتقادات حولها إجماع فعلي. من هذا المنظور، مقارنة اعتقاد بـ "الوقائع" مسألة تتعلق بمعرفة ما اذا كان اعتقاد مشكوك به متسقا مع اعتقادات لا جدال عليها بكل معنى الكلمة.

اذا كان الصدق مسألة اتساق، أفلا يتضمن هذا أن نفس القضية يمكن أن تكون صادقة وكاذبة معا؟ إذ أنها يمكن أن تتسق مع أحد نظم الاعتقادات ولا تتسق مع نظام آخر من الاعتقادات.

ويبدو هذا صحيحا. وإذا وضعنا الفكرة بطريقة أخرى، نقول إنّ الصدق نسبيّ وفق نظام الاعتقادات (ويدعى أحيانا البرنامج المفاهيمي أو الإطار النظري) - وهي الرؤيا التي تدعى **النسبية الإدراكية cognitive relativism**. ويرى أنصار هذه النظرية أنفسهم أنهم يعملون وفق المضامين اللاواقعية. أما الواقعيون من جهة أخرى، فيرون عادة هذا النوع من النسبية كتسخيف الى مستوى مناف للعقل reduction ad absurdum لغير الواقعية - أي أنهم يجادلون طالما أنه كاذب فإن أي رؤيا تستلزمه يجب أن تكون كاذبة. وقبل معرفة لماذا يظن الواقعيون أن النسبيين مضللون، لنأخذ فكرة واضحة عما يقوله النسبيون.

النظرية النسبية رؤيا تتعلق بالقيم الأخلاقية أكثر من الصدق. طبقا للنسبية الأخلاقية، يمكن تعريف الصواب والخطأ نسبة الى ثقافة معينة فقط، ولا يوجد أي دستور أخلاقي صادق وعالمي وموضوعي، ولا يوجد معيار محايد عابر للثقافات يمكن قياس الدساتير الأخلاقية المختلفة عليه. وقد أصبحت هذه الرؤيا الأخلاقية شهيرة جدا خلال مئات السنوات الماضية وحتى الآن، ويعود ذلك بشكل رئيسي الى صعوبة إثبات تفوق دستور أخلاقي على الآخر (لنقاش حول النسبية الأخلاقية انظر فصل الأخلاق). والنسبية المتعلقة بالصدق أقل شيوعا لأننا نميل الى التفكير أن الأسئلة المتعلقة بالوقائع يمكن حلها مرة واحدة وبشكل كلي في حين أننا لا نستطيع ذلك مع أسئلة القيم. ومع ذلك هناك عدد متزايد من الفلاسفة في العصر الحديث وجدوا أنفسهم يتجهون باتجاه بعض صيغ النسبية الإدراكية.

ويدّعي النسبيون الإدراكيون الادعاءين التاليين:

• يتحدد صدق أو كذب أي قضية نسبة لوجهة نظر معينة (تدعى أحيانا البرنامج المفاهيمي أو الإطار النظري).

• لا يمكن إثبات تفوق وجهة نظر معينة على وجهات النظر الأخرى.

لنرَ ماذا يعني هذا من خلال مثال بسيط. خذ القضية "الأرض تدور حول الشمس". واذا كان أحد اعتقاداتنا صادقا بشكل موضوعي فسيكون بالتأكيد هذا الاعتقاد. ولكنه طبقا للنسبيين، إنه صادق فقط بالنسبة لإطار نظري معين – أي مجموعة معينة من الافتراضات والاعتقادات والنظريات المقبولة والمبادئ المنهجية، مثل تلك المجموعة التي تميز علم الفلك ما بعد "كوبرنيكوس". أما بالنسبة للبرنامج المفاهيمي البطليمي (نسبة الى بطليموس)، فإن القضية كاذبة.

ومن الصعوبات التي سبق ذكرها عن هذه الرؤيا: تبدو أنها تتضمن أن القضية ذاتها يمكن أن تكون صادقة وكاذبة في آن معا، وهذا يبدو ظاهريا منافيا للعقل. ولكن يعتقد النسبيون أنهم قادرون على مواجهة هذا الاعتراض بالجدال أن التعبير "بالنسبة لـ" يقدم تحفظات معينة تخرجهم من المأزق الصعب. فجميعنا يألف طريقة إخفاء التحفظات التي يمكن أن تؤثر على قيمة صدق قضية ما. "أنا فرنسي" صادقة عندما يقولها بعض الناس وكاذبة عندما يقولها البعض الآخر: فالمتحدث هنا يحمل "وجهة نظر" نسبية بحيث تكون القضية إما صادقة أو كاذبة. وبنفس الطريقة المناظرة، يدعي النسبيون، أن قيمة الصدق لأي قضية يجب أن تتحدد دائما بالنسبة لوجهة نظر حيث يمكن تقييمها فقط من خلال علاقتها بوجهة النظر هذه. واذا قبلنا نظرية الاتساق في الصدق، فنحن نقرر مدى صدق أو عدم صدق قضية بمعرفة كيفية اتساقها مع القضايا الأخرى التي تؤلف إطارنا النظري. وبالتالي بالنسبة لعلماء الفلك قبل كوبرنيكوس، فإن القضية "الأرض تدور حول الشمس" ستبدو كاذبة، وبالنسبة لعلماء الفلك بعد كوبرنيكوس فستكون صادقة.

هناك فرق بين قضية تبدو صادقة وقضية صادقة. فالقضية "الشمس تدور حول الأرض" بدت صادقة لعلماء النظام البطليمي، ولكننا الآن نعرف أنهم كانوا على خطأ. هذه القضية كاذبة. أما القضية "الأرض تدور حول الشمس" صادقة. والنسبيون مثلنا يؤمنون بهذه القضية. اذن كيف يقولون جديا إن الرؤيا البطليمية صادقة أيضا؟

يقدم هذا الاعتراض فكرة مهمة. من الواضح أنه اذا رغب النسبيون المعاصرون احترام افكارهم من قبلنا عليهم الاعتراف بأنهم يعتبرون رؤية كوبرنيكوس صادقة ورؤية بطليموس كاذبة. والسؤال ما اذا كان النسبيون قادرين باتساق على اتخاذ الجانبين بهذه الطريق. ومن الواضح أنهم يظنون أنهم قادرون على ذلك. سوف يجادلون أن "الأرض تدور حول الشمس" صادقة، ولكن، مثل جميع الأمور الصادقة الأخرى، صدقها نسبي حسب وجهة النظر – وفي هذه الحالة فلك كوبرنيكوس. وطالما أن النسبيين المعاصرين يتشاركون معنا بوجهة النظر هذه، فإنهم يقرون بشكل طبيعي صدق القضية. ولكنهم ينكرون أنه يمكن البرهنة على تفوق وجهة النظر هذه على وجهات النظر البديلة بشكل قاطع (الادعاء الثاني الذي ذكرناه أعلاه والذي يؤلف المذهب النسبي). وسوف تقودنا أي محاولة للبرهنة على تفوقها الى استخدام مقدمات يقيينية أو مؤكدة. وأولئك الذين يقبلون هذه المقدمات يتشاركون فعلا في وجهة النظر، أما اذا لم يقبل البعض هذه المقدمات، فلا يمكن إقناعهم بحجة ترتكز على هذه المقدمات.

سوف يصر نقاد النسبية مع ذلك على أن النسبيين يحاولون الحصول على المزايا دون المساوئ. من جهة أخرى، يبدو أن النسبيين يقولون إن جميع وجهات النظر وجميع البرامج المفاهيمية أو الأطر النظرية في نفس المستوى طالما أنه لا شيء يمكن إثباته بأنه أفضل من البقية. ولكنهم من جهة أخرى اختاروا

تبني وجهة نظر معينة دون غيرها. ولا يمكنهم تجنب هذا بالطبع. أولا، تتطلب الحياة نفسها أن نرى العالم من منظور معين، ولا أحد يستطيع البقاء محايدا فعلا بين جميع نظم الاعتقادات الممكنة. ثانيا، عندما يدافعون عن النسبية ضد نقادها فإنهم يؤكدون تفضيلهم لوجهة نظر معينة مقابل وجهات النظر الأخرى. ولكن كيف يبررون فعل هذا؟ كيف ينكرون تميز أي وجهة نظر، ولكن من خلال تبني واحدة دون أخرى فإنهم يؤكدون ضمنيا تفوقها؟ وهذا أحد الاعتراضات الشائعة على النسبية. والواقع يُنتقد النسبيون على وقوعهم في "تناقض تنفيذي" بالضرورة – وهو وضع تتضمن فيه أفعال الشخص تناقضا بين الاعتقادات التي يحملها والرؤى التي يصرح عنها.

ويرى العديد أن هذا الاعتراض يقضي على النسبية، ولكن يعتقد النسبيون أنهم يستطيعون معالجته. كل منا يوافق على أنه طبقا للنسبية لا توجد وجهة نظر متميزة على وجهات النظر الأخرى، حيث لا يمكن البرهنة على تفوقها. ولكن النسبيين يصرون على أن هذا لا يعني أنه لا توجد أسباب مقنعة تجعل شخصاً يفضل وجهة نظر على أخرى. فهناك أسباب ولكن لا يمكن استخدام هذه الأسباب من نقطة محايدة. إنهم نفسهم يؤلفون وجهة نظر. وبالتالي يحكم النسبيون أن البرنامج المفاهيمي لكوبرنيكوس أفضل من البطليمي. إنهم يفعلون هذا لأنهم يقبلون معايير لتقييم النظريات التي أصبحت مقبولة عموما وخاصة في العلوم الحديثة، معايير مثل اتساقها مع اعتقاداتنا، قوتها التنبؤية، بساطتها وغير ذلك. وهم يعتقدون أنهم طبقا لهذه المعايير فإن نظرية كوبرنيكوس متفوقة. وهم يعتقدون أيضا أن هذه المعايير نفسها متفوقة على المعايير الممكنة الأخرى (مثل التوافق مع الكتاب المقدس على سبيل المثال). ولكنهم لا يفهمون كيف يكون ممكنا تبرير هذا الاعتقاد الأخير من وجهة نظر محايدة. وعند نقطة ما، يصبح تبرير وجهة نظر معينة دائريا. ماذا نقول لشخص ما يصر على أن النظام البطليمي أفضل من النظام الكوبرنيكي لأنه لا يتوافق مع التأويل الحرفي للإنجيل؟

وسيكون الجدال مضللا حول ما قاله الإنجيل حقا وكيف يجب فهمه. ومن الممكن أن يكون خصمنا محقا في النهاية. والمقاربة المعقولة الوحيدة للجدال أن التطابق مع الكتاب المقدس ليس المعيار الأفضل لتقييم صدق نظرية علمية. ولكن كيف ننشئ حجة لدعم هذه النتيجة؟ فالحجة تحتاج الى مقدمات، ويرجح ألا تكون هذه الطريقة مقبولة لشخص نحاول إقناعه وهو يظن أن الإنجيل معصوم عن الخطأ.

أليس النسبيون غير متسقين عندما يؤكدون صدق النسبية؟ اذا كان الصدق نسبيا، فإن صدق النسبية نسبيّ أيضا. ولكن كيف يقبلون هذا القصور في نظريتهم؟

ولدى النسبيين خياران لمواجهة هذا الجدل. الخيار الأول القول إن كل الصدق نسبيّ فيما عدا صدق أن كل الصدق نسبيّ. وهذا الموقف غير متناقض بذاته ولكنه ليس مغريا طالما أنه سيواجه سؤال لماذا هذه القضية استثناء على القاعدة. الخيار الثاني والأفضل القبول أن النسبية تسير في نفس القارب مثل جميع النظريات الأخرى. فهي ليست صادقة بالمعنى الخاص والمطلق ولكنها صادقة بالنسبة الى وجهة نظر معينة. ولكن وجهة النظر هذه يتشارك بها عدد متزايد من أصحاب النظريات المعاصرين. إنها تحتوي – أو بشكل أكثر دقة، إنها مؤلفة من رؤيا غير واقعية للعلاقة بين العقل والواقع، ورؤيا متسقة للصدق، واعتراف بتأويل المعطيات التجريبية والمبادئ النظرية. بوجود افتراضات فلسفية من هذا النوع، فإن الرؤيا النسبية للصدق والمعرفة هي المذهب المتاح الأكثر اتساقا. بالإضافة الى أنها تحمل مزايا عملية معينة مثل الدعوة الى العقول المفتوحة والتسامح: اذا اعترفنا بنسبية الصدق، وعدم إمكانية إثبات أن منظورنا متفوق على الآخرين، فسوف نكون أقل ميلا لتأكيد آرائنا بشكل دوغمائي. وبالتالي قد يعتقد الشخص أن هناك أسبابا جيدة ليكون نسبيا دون التمسك بأن النسبية صادقة مع إنكارها ذلك على جميع النظريات الأخرى.

نظرية المعرفة المعيارية والطبيعانية

أليست النسبية شكلا آخرا من المذهب الشكي؟ فمذهب الشك ينكر كل أو معظم ادعاءاتنا في المعرفة، والنسبية تقول إن أي اعتقاد ممكن أن يكون صادقا وممكن الاعتقاد به لأسباب جيدة. ولكن هذا يتضمن تقريبا أنه لا ممكن عدُ أي اعتقاد معرفة – وهذا يقوض بالتأكيد التمييز الكامل بين المعرفة والخطأ. ويدني من قيمة مفهوم المعرفة بشكل مطلق.

من المؤكد أن هذه هي النتيجة التي يصل اليها نقاد النسبية دائما. ولكن ينظر النسبيون الى مضامين مذهبهم برؤيا مختلفة. لقد كانت الاستجابة التقليدية على مذهب الشك محاولة تبرير ادعاءاتنا في المعرفة. والسؤال الجوهري الذي يعدُّ أساس هذا النوع من نظرية المعرفة: هل اعتقاداتنا التي نظن أنها تشكل معرفة هي فعلا تشكل معرفة؟ وتدعى هذه المحاولة بالمشروع التبريري **justificatory**. وتدعى أحيانا بـ **نظرية المعرفة المعيارية normative epistemology** (ويشير مصطلح معياري الى ما يتعلق بأسئلة "يجب"، أي التساؤل حول ما يمكن أن يكون صحيحا لفعله، وفي هذه الحالة فإن الأسئلة المفتاحية: هل يجب تسمية بعض اعتقاداتنا "معرفة"؟ واذا كان كذلك، أيها؟)

يُعدُّ مشروع ديكارت في محاولة تقديم أرضية من اليقين التي يمكن بناء باقي المعرفة العلمية عليها مثالا لنموذج معرفي لنظرية المعرفة المعيارية. وقد كان هدفه تبرير تسمية مجموعة من الاعتقادات بالمعرفة. وتعتبر طريقته في التبرير مثالا لما يدعى التأسيسية **foundationalism**. وكما تتضمن التسمية، تتطلب هذه المقاربة وضع أساس آمن من خلال إظهار كيف تقاوم مجموعة معينة من الاعتقادات الشكوك، ويتم تبرير اعتقادات أخرى بربطها بهذه الاعتقادات الأساسية. اتبع معظم التأسيسيين ديكارت بالارتكاز على اعتقادات عن

حالاتنا الذاتية لتقديم نوع من الحصانة تجاه الشك. ولكن كما رأينا، هناك مشكلات صعبة مرتبطة بالانتقال من الذاتي الى الموضوعي، مع محاولة تقديم تبرير عقلاني سليم للتفكير أن حالاتنا الذاتية تنتج معلومات عن وجود وطبيعة العالم الخارجي.

وبالنسبة للعديد بدت هذه المشكلات صعبة التغلب. وكانت إحدى الاستجابات على هذا من قبل علماء المعرفة تطوير نظريات معرفية معيارية بديلة، أي محاولة تبرير ادعاءاتنا المعرفية وفق خطوط أخرى. على سبيل المثال، ترى النظرية الاتساقية **coherentism**، المبنية على نظرية الاتساق في الصدق، أن اعتقادا ما يحتوي معرفة عندما يتسق بشكل مرضٍ مع باقي اعتقادات الشخص. والنظرية الأخرى المطورة حديثا وهي الوثوقية **reliabilism**، التي ترى أن اعتقاداً ما يؤلف معرفة عندما نصل إليه عبر عملية نعتبرها لأسباب جيدة طريقة موثوقة للحصول على اعتقادات صادقة.

جميع هذه النظريات - التأسيسية، الاتساقية، الوثوقية، تأخذ بجدية السؤال المعياري: ما الذي يخولنا للقول إن اعتقادا ما هو مادة معرفية؟ ولكن الاستجابة الأكثر راديكالية للصعوبات التي تواجَه بواسطة الجهود التقليدية لدفع المذهب الشكي بالبينة الابتعاد بالكامل عن النظرية المعيارية: أي التوقف عن تبرير جميع مطالبنا أو ادعاءاتنا المعرفية. وهذه هي المقاربة التي يميل النسبيون الى تفضيلها، ولنرى سبب ذلك.

تحاول نظرية المعرفة المعيارية وضع معيار أو محك الذي اذا تمت تلبيته أو مقابلته يُفترض أنه يبرر تسمية اعتقاد ما معرفة. ولكن أي معيار نفضله سنبقى نتساءل عن وضعه. ما الذي يضمن صدقه؟ ماذا يبرر لجوءنا الى مجموعة من المعايير بدلا من الأخرى؟ وهذه هي الأسئلة التي يميل النسبيون الى طرحها. لقد كان على نظرية المعرفة المعيارية التقليدية أن تدعم ادعاءها بأن بعض المعايير

صحيحة، معايير تستحق الحصول على وضع مميز. ولكن كيف يمكن تبرير مثل هذا الادعاء؟ على سبيل المثال، لنفكر بالمبادئ المعيارية التالية:

• يعدُّ الاعتقاد معرفة اذا كان متسقا مع شبكة الاعتقادات الموجودة.

• يعدُّ الاعتقاد معرفة اذا تم استنباطه من مقدمات يتفق أغلبية الناس على صدقها.

• يعدُّ الاعتقاد معرفة اذا استلزم قضايا يمكن إثباتها عن طريق التجربة.

كيف يمكن تسويغ هذه الادعاءات؟ كيف يمكن تسويغ الادعاء أن الاتساق مع الشبكة الموجودة من الاعتقادات يعطينا الحق في تصنيف الاعتقاد كمعرفة أكثر من استنباطه من مقدمات يتفق أغلبية الناس على صدقها؟

يتجنب النسبيون هذه الصعوبات برفض التأكيد على أن تكون أي معايير معرفية خاصة أو ذات وضع مميز. لقد تمنعوا عن إصدار قرار حول أي المعايير المعرفية صحيح، واتخذوا لهم مشروعا مختلفا تماما. وهذا المشروع البديل هو وصفي بشكل رئيسي. والمهمة الأساسية هي تعريف ووصف المعايير المعرفية التي تستخدمها الجماعات المختلفة فعلا. ولأن النسبية تحاشت محاولة تسويغ الادعاءات المعرفية أو تقويم المعايير المعرفية، فإن هذه المقاربة الى نظرية المعرفة تدعى **نظرية المعرفة الطبيعانية** naturalized epistemology. ويشير المصطلح "طبيعاني" هنا الى طريقة سعي النظرية التي لا تهدف الى أكثر من وصف طريقة وسلوك الأشخاص دون أي قصد أو قوة معيارية.

إن محاولة جعل نظرية المعرفة طبيعانية تحمل معها الطبيعانية (والنسبية) لجميع مفاهيمنا المعرفية المركزية. وتُفهم المعرفة أنها أي شيء تعدّه جماعة معينة بأنه معرفة. والاعتقادات صادقة عندما يستلزم صدقها الاعتقادات الأخرى والإجراءات التسويغية التي يؤلفها الإطار النظري للجماعة. وتتطابق العقلانية

مع أي معايير معرفية وإجراءات تسويغيّة تُقبل ضمن الجماعة. وهذه المقاربة سوف تشد أي شخص يظن أن البحث المعرفي التقليدي – البحث عن مبادئ صادقة عالميا يمكن أن تخبرنا عن حقيقة المعرفة وتزودنا بوسائل لدحض الشك – مشروع عبثي لا طائل منه.

ولا حاجة للقول إن هناك العديد من فلاسفة المعرفة لا يظنون أن هذا المشروع التقليدي عبثي. ومن وجهة نظرهم، إن النسبية والطبيعانية تسلمان ببساطة الميدان للشكاكين. وهم يرون أن النسبيين يقولون: "لا يمكننا الإجابة على التحدي الشكوكي بإظهار أن اعتقاداتنا عن العالم تشكل معرفة، ولذلك يجب التوقف عن المحاولة. وبدلا من ذلك يجب أن نفكر بكلمة معرفة كعنوان فقط لتلك الاعتقادات التي تلبي المعايير المعرفية المنتشرة ضمن جماعة". ولكن يقوض هذا الموقف التمييز بين ما نعتقده وما يجب اعتقاده. وهو يبدو أنه يسمح ايضا باعتبار ما نظنه خطأ معرفة – بالنسبة لبعض الأطر النظرية الأخرى – والذي يقوض التفريق التام بين المعرفة وبين الخطأ. وبالتأكيد تظهر هذه النظرة وكأنها شكل آخر من النزعة الشكوكية.

إن محاولة جعل المعرفة طبيعانية مفتوحة أيضا على اعتراضات أخرى جدية. ففي محاولة المطابقة بين المعرفة وبين أي معايير معرفية سائدة حاليا وقولهم بوجوب اعتبارها معرفة، تبدو وكأنها تقوض أي حافز أو دافع لأي موقف نقدي تجاه المعايير المعرفية. ويتطلب الموقف النقدي طرح أسئلة مثل:

- هل المعايير التي نوظفها حاليا هي أفضل المتاح؟
- هل يمكن تحسينها بأي طريقة؟
- هل يمكن لمعايير أخرى أو بتعديل هذه المعايير أن توجهنا بطريقة موثوقة أكثر باتجاه الصدق؟

يُفترض أن هذه الأسئلة تجريدية، ولكن جاءت أهم التطورات التي حدثت في المعرفة الإنسانية من خلال طرح مثل هذا النوع من الأسئلة. على سبيل المثال، جعل رواد المفكرين في الثورة العلمية، مثل بيكون وجاليليو وديكارت، هذه الثورة ممكنة وذلك من خلال تحدي المعايير المعرفية التي كانت منتشرة في العصور الوسطى، مجادلين أن العقل والتجربة والملاحظة يمكن أن تحل محل الكتاب المقدس والسلطات النصية الأخرى. ولكن اذا كانت النسبية صحيحة، فبأي معنى يمكن اعتبار الثورة العلمية تقدما في المعرفة الإنسانية؟ كان للناس في القرون الوسطى اعتقاداتهم، وتعتبر تلك الاعتقادات بالنسبة لبرنامجهم المفاهيمي صادقة. اذن ما هو القصد أو الهدف من انتقادهم؟ لماذا نحاول تطوير طرق جديدة في التفكير أو إدخال معايير معرفية جديدة؟ وسيكون الحافز المقنع الوحيد هو أن طرق التفكير الجديدة أفضل من القديمة، فبأي معيار يمكن اعتبارها "أفضل"؟

ويرى العديد من الناس أن هذا الاعتراض حاسم على النسبية المعرفية. وبكلمات أخرى للفيلسوفة الأمريكية "هيلاري بتنام" **Hilary Putnam**، فإن محاولة إلغاء البعد المعياري للفلسفة هي محاولة انتحار فكري، طالما أنها تعني التوقف عن محاولة تحسين تفكيرنا. ولكن للنسبيين طرقهم في الاستجابة على هذه التهمة، على سبيل المثال، يمكنهم قبول قيمة النقد للمعايير والأعراف الموجودة ولكن الإشارة الى أن مثل هذا النقد يجب أن يستشهد بالمعايير والقيم الأخرى. وربما يكون بعضها جزءا من طريقتنا الحالية في التفكير – أو ربما لن نعيش حتى نراها. وبعضها الآخر يمكن إدخاله من الخارج. ولكن في كل حالة، لن تستطيع المعايير والقيم محل التساؤل إثبات أن لها وضعا مميزا خاصا ومتفوقا. وبالطبع نحن ننظر الى الثورة العلمية على أنها تمثل تقدما، ولكننا نستند بهذا الحكم على معيار نحن نوظفه لأننا ورثة هذه الثورة: على سبيل المثال، نحن نقدّر النظريات ذات القوة التنبؤية الأكبر والإمكانية التكنولوجية. ولكن من وجهة نظر علماء اللاهوت في العصور الوسطى فنحن سنضع قيمة أعلى للتطابق مع

التقليد الديني واحترام الكتاب المقدس والاستقرار الاجتماعي وتشجيع السلوك الغيبي، وبالتالي تعدّ الثورة العلمية كارثة.

ولا تقول النسبية هنا إنّه لا يمكننا اتخاذ الجانبين: إنها تصر فقط على أننا نعي بالكامل ما نفعل عندما نأخذ الجانبين. نحن لا ننظّم أنفسنا ضمن معايير وقيم معرفية تبرهن تفوقها، ولكننا نصدر أحكاما وفق المعايير التي نفكر أنها حاليا الأفضل – ويمكن تبرير الحكم بأن هذه المعايير أفضل بنفس الطريقة. وبالتالي فإن الثورة العلمية تشبه التقدم المعرفي من وجهة النظر التي ساعدت على إنشائها. ولكن حتى نبرر الادعاء بأنها تمثل تقدما من ناحية أكثر موضوعية، فعلينا أن نكون قادرين على مقارنة نظم اعتقادات مختلفة ومجموعات مختلفة من الأعراف المعرفية بالرجوع الى معايير محايدة وعابرة للثقافات بشكل شرعي وصادق. وهذه هي الفكرة التي تجعل من النسبيين شكاكين.

من المفيد تلخيص النتيجة التي وصلنا إليها عبر الطريق الفلسفي التي اتبعناها خلال مسيرة هذا الفصل. لقد بدأنا بالتحدي الذي يفرضه مذهب الشك. وجادلنا أنه بإمكاننا أن نكون على يقين من بعض حالاتنا الذاتية على الأقل، مما يدحض أطروحة الشكاكين الذين ينكرون إمكانية المعرفة على الإطلاق. ولقد درسنا الإشكالية في محاولة تسويغ استخدام انطباعاتنا الحسية كقاعدة للمطالب المعرفية حول الواقع الموجود خارج عقولنا. كما حاولت كل من المثالية الباركلية والظاهراتية تجنب صنع انتقال مفاجئ خارج ما ندركه بشكل مباشر، ولكن كان الثمن الذي دُفع مقابل هذا باهظا جدا، ومن الصعب معرفة كيف يمكن تجنب الإنانة. ولكن تضمنت اعتراضاتهم على الواقعية التمثيلية الأرثوذكسية بعض الرؤى العميقة مما جذب الاهتمام الى التفسير اللاواقعي للصدق والمعرفة.

تقودنا اللاواقعية بعيدا عن فكرة أن المعرفة تتألف من اعتقادات تتطابق مع واقع موجود بشكل مستقل. ويوجهنا هذا الخط من التفكير إلى النسبية،

والتي تعتقد أن المعرفة والصدق نسبيان حسب وجهة نظر نظرية. وبالرغم من أن النسبيين يمكنهم الاستمرار في تأكيد التزامهم بوجهة نظر معينة، الا أنهم لا يظنون أنه من الممكن الإثبات بشكل قاطع أن أي وجهة نظر متفوقة على غيرها. وهجرت النسبية البحث المعرفي التقليدي للمعايير التي تخبرنا أي اعتقاد يؤلف المعرفة فعلا. وبدلاً من ذلك، فهي تميل الى التركيز على وصف المعايير المعرفية المستخدمة من قبل جماعات معينة. وما اذا كان هذا متسقا فكريا أو أنه مقاربة مرغوبة لنظرية المعرفة يبقى قضية محل جدل واسع في الفلسفة.

الفصل الثالث

فلسفة العقل

Philosophy of Mind

غموض الوعي

لنفكّر بما يحدث عندما ينظر الإنسان الى ضوء ساطع. يدخل الضوء الى العين مسببا تفاعلا كيميائيا في خلايا الشبكية التي يسقط عليها، ويسبب التفاعل الكيميائي تياراً كهربائياً في الخلايا العصبية المجاورة، وهذا التيار يثير الخلايا العصبية في الدماغ وفي كل مكان في الجهاز العصبي. وبما أن بعض الخلايا المشتثارة مرتبطة بالعضلات، مثل عضلات القزحية، يسبب التيار انقباض هذه العضلات. وهكذا تستمر سلسلة السبب والنتيجة أو العلة والمعلول، حيث يكون كل حدث مسببا لأحداث أخرى. وتشبه خلايا الشبكية والنظام العصبي والعضلات مكونات أو أجزاء آلة معقدة جدا. تمكّن تلك الآلة – جسد الإنسان – من الاستجابة بطرق متطورة الى المثير. والواقع أنه يمكن بناء آلات تحاكي الأشياء التي يقوم بها جسد الإنسان: بعض الكاميرات مثلا يمكنها أن توافق أوتوماتيكيا حجم عدستها حسب كثافة الضوء المحيط.

ولكن هناك شيئا ما يحدث عندما ينظر شخص الى ضوء ساطع، شيئا لم نذكره بعد. وباشتراط عدم تشوه البصر، فإن الشخص يرى الضوء. وهو يمتلك شيئا يمكن أن ندعوه خبرة بصرية. ونحن جميعا نعرف ما هي هذه الخبرات، مثلما نعرف خبرة السمع والشم والتذوق واللمس والشعور (أشعر بالغضب)، ونحن نمتلك هذه الخبرات طوال الوقت. فنحن جميعا على وعي بكل ما يحيط بنا.

يمكن للآلات والحواسب أن تحاكي أو تقلد بعض أعمال الجسد الإنساني. ولقد ذكرنا أعلاه الكاميرا التي تضبط حجم عدستها وفق شدة الضوء في المحيط. ومع تقدم التكنولوجيا نتوقع إنجازات إضافية على هذه الجبهة. وبكل الأحوال، إن جسد الإنسان ذاته آلة بيولوجية معقدة جدا، ونحن نفهم اليوم أعمال هذه الآلة بشكل أفضل مما سبق وذلك يعود الى جهود علماء التشريح والكيميائيين والبيولوجيين وعلماء الأمراض العصبية. فالقلب مثلا هو نوع من المضخة، والكلية عبارة عن فلتر أو مصفاة متقدمة جدا، والدماغ لا يشبهه أي حاسوب من الحواسب الفائقة أو العملاقة. ولنفرض أنه تم تطوير آلة متقدمة جدا بحيث تقلد جسد الإنسان مما يصعب تمييز طريقة سلوكها وتفاعلها معنا عن الكائن الإنساني – وهي الفكرة التي وردت كثيرا في القصص العلمية الخيالية عن الإنسان الآلي. هل سيكون لدى هذه الآلة خبرات الوعي؟ اذا قمت بتدميرها، فهل تعتقد أنها تشعر فعلا بالألم كما أشعر؟ لنفرض أنها مبرمجة لتنتج بعض نقط الماء من زوايا العين، فهل هذا يمكن أن يقنعك؟ وما الذي يمكن أن يقنعك؟

لا يوجد من حيث المبدأ حد لدرجة الدقة التي يمكن أن يصل تقليد هذه الآلة للإنسان. ولكن سوف يستمر الكثير من الناس بإنكار أي خبرات وعي للآلة. وستكون نظرتهم كالتالي:

مهما كانت متقدمة تبقى مجرد آلة. ولا يمكن لمجرد آلة أن ترى أو تتذوق أو تشعر بالغضب أو الألم أو تقع في الحب. ربما تنفذ جميع أنواع الأفعال، ولكن لا شيء هناك في "الداخل".

ولكن اذا وافقنا على هذا، فهناك مشكلة بالنسبة لما قلناه قبل لحظة أن الجسد الإنساني هو آلة بيولوجية متقدمة جدا. فكيف لهذه الآلة أن ترى وتسمع وتتذوق في حين لا تستطيع الآلات الأخرى فعل ذلك! وفيما يلي إحدى الإجابات الممكنة:

إن الكائن البشري ليس مجرد جسد، فهو يمتلك عقلا أيضا. وهذا العقل يمتلك خبرات الوعي – يرى الضوء ويشعر بالألم وغير ذلك.

وهذه استجابة طبيعية جدا، ولكن هل تفسر أي شيء حقا؟ بكل الأحوال لم لا نستطيع بناء آلة لها عقل أيضا؟ طالما أنه لدينا آلة تقلد أعمال الجسد الإنساني، لماذا لا نستطيع إنشاء جزء إضافي يقلد عقل الإنسان، وننتج آلة لها خبرات الوعي؟

ثنائية الجسد- العقل

قد يبرر من يصر على أن الآلات ليس لها خبرات وعي ذاتية هذا الادعاء بالجدال أن الآلة، سواء كانت كاميرا أو إنساناً آلياً أو جسداً إنسانياً، هي نظام فيزيائي خالص، والجسد الإنساني هو الذي يُدرس من قبل العلم كنظام فيزيائي. ولكن خبرات الوعي ليست مثل التفريغ العصبي أو الانقباض العضلي، إنها ليست أحداثا فيزيائية، وليس العقل أو الفكر شيئا فيزيائيا. وهذا هو السبب في أن الآلة، والتي هي شيء فيزيائي خالص، لا يمكنها امتلاك خبرات الوعي، وهذا هو السبب أيضا في عدم إمكانية بناء عقل وإضافته الى آلة.

وفقا لهذه النظرة، يمتلك الكائن البشري جسداً فيزيائياً أو مادياً وعقلاً غير فيزيائي، والعقل يتفاعل بالتأكيد مع الجسد: فإثارة الخلايا العصبية بواسطة ضوء ساطع يؤدي الى خبرة واعية في العقل غير الفيزيائي، ومجرد التفكير بفحص منحدر صخري يشعرني بوخز في أطراف أصابعي. ولكن هذين الشيئين، العقل والجسد، كينونتان منفصلتان.

تدعى هذه النظرة للكائن البشري التي تصر على وجود شيئين منفصلين، جسد مادي وعقل غير مادي، بـ **الثنائية dualism**، وهي نظرة شائعة وشهيرة. ولدى الكثير من الناس تعاطف طبيعي مع الثنائية، وقد يكون ذلك لأسباب غير تلك التي ذكرناها توا. ولكن شهرة الرؤيا لا تثبت صحتها، ونحن بحاجة إلى نظرة أقرب لمعرفة ما اذا كانت الثنائية طريقة جيدة للتفكير بالعقل.

ويتوجب على الثنائيين الإجابة على بعض الأسئلة المربكة من أجل قبول نظريتهم. هل يتم إلحاق العقل بالجسد في مرحلة تطور الجنين؟ كيف يحدث هذا؟ من أين يأتي العقل؟ هل حدث مرة أن أخفق العقل بالاتصال بالجسد؟ عند أي نقطة تطور ظهر العقل لأول مرة، وكيف ولماذا ظهر؟ ومن الواضح أنه يمكن التوسع بقائمة من الأسئلة الصعبة هذه. ولكن قد تبدو هذه الأسئلة سهلة مقارنة بالمشكلة الرئيسية التي يواجهها الثنائيون: كيف يمكن تحقيق الانسجام بين التفاعل المفترض للعقل والجسد مع النظرة العامة للعلوم الفيزيائية؟

ربما يقول الثنائيون إن الأحداث غير الفيزيائية لها تأثير على ما يحدث في الجسد. فأنا لست أرى فقط كعكة: أنا أراها وأقرر أنني أريد أكلها، فأتصارع قليلا مع وعيي ثم أصل الى الكعكة. والحدث الأخير في هذه الأحداث هو الحدث الفيزيائي. ولكن المشكلة هنا أن هذا يتناقض مع افتراض أساسي للعلوم الفيزيائية: إن للأحداث الفيزيائية مسببات فيزيائية فقط، والمعلولات الفيزيائية لها علل فيزيائية فقط.

عندما يبدأ العلماء بفهم وتفسير بعض الظواهر ، فإنهم يعملون جميعا على الافتراض القائل إنه من الممكن القيام بهذا من ناحية فيزيائية خالصة . ولذلك اذا قبلنا أن بعض الأحداث الفيزيائية ليس لها مسببات فيزيائية ، كما يريدنا الثنائيون أن نفعل ، فقد نضطر أيضا الى قبول أنه من غير الممكن تقديم تفسير فيزيائي خالص للكثير من الظواهر . ويمكن للعلوم الفيزيائية في أفضل الأحوال تقديم صورة جزئية جدا عن العالم ، وسوف تتحطم ثقة العلم بأن كل شيء يحدث بالتوافق مع قوانين فيزيائية . ولا يمكن إنشاء تنبؤات عند أي درجة ثقة ، ولا يمكن بناء آلات مع ضمان قيامها بعمل ما . من يعرف ما اذا كان تأثير حدث غير فيزيائي ، الذي لا يعرف العلماء عنه شيئا ، سوف يحطم آلة قيد الصنع أم لا؟ ومن وجهة نظر علمية ، إن عالما من الأحداث غير الفيزيائية مؤثر في العالم الفيزيائي سوف يكون غريبا جدا ومليئا بالمفاجآت ، ولن يشبه عالمنا أبدا .

ولكن لاحظ المشكلة الرئيسية التي تبرز هنا من التأثير المفترض للأحداث غير الفيزيائية على الأحداث الفيزيائية . اذا أنكرنا وجود أي تأثير سببي في هذا الاتجاه واعترفنا بهذه التأثيرات في الاتجاه المعاكس فقط – المسببات الفيزيائية لها نتائج غير فيزيائية ، وليس العكس – فإن العواقب على العلوم الفيزيائية ستكون أقل ضررا . ولن تتأثر مادة العلوم الفيزيائية والعالم الفيزيائي بالأحداث غير الفيزيائية ، ويمكن بالتالي فهمها دون الرجوع الى أي شيء غير فيزيائي (وهو ما تفترضه العلوم الفيزيائية في الوقت الحاضر) . ولذلك قد نستطيع الالتفاف على مشكلة الانسجام أو التوازن بين التفسير الثنائي لتفاعل العقل – الجسد وبين العلوم الفيزيائية بتحديد تفاعل العقل – الجسد على التأثير السببي في اتجاه واحد – من الجسد الى العقل . وينتج عن هذا الوضع التالي:

خبرات الوعي أحداث غير فيزيائية، تسببها أحداث فيزيائية (وقوع الضوء على الخلايا الشبكية، وتفريغ الخلايا العصبية...الخ)، ولكن ليس لهذه الأحداث أي عواقب على العالم الفيزيائي.

يدعى هذا الانشقاق عن الثنائية **الظاهراتية المصاحبة**[*] **epiphenomenalism**، لأنه يرى أن الوعي "ظاهرة مصاحبة"، أي أنه شيء مسبَّب ولكن هو نفسه لا يسبب شيئا، مثل مسنن العجلة في آلة حيث يدور ولكنه لا يدير المسننات الأخرى. وتساعدنا الظاهراتية المصاحبة في تجنب الأسوأ في المشكلات التي تواجهها الصيغة الأصلية للثنائية. ولكن الصورة الناتجة هي أيضا غريبة. وطبقا للظاهراتية المصاحبة، نحن على وعي بالأشياء التي تدور حولنا وفي أجسادنا ولكننا غير قادرين على التأثير عليها بشكل واع. وما يقلقنا أكثر أنه إذا كان الوعي لا يحدث فرقا في أعمال العالم الفيزيائي، كيف يمكننا أن نعرف أي جزء من العالم الفيزيائي يمتلكه؟ انظر الى الشخص القريب اليك. كيف تعرف أنه ليس مجرد إنسان آلي متطور، آلة تقوم بوظائف الجسد الإنساني يالكامل، ولكن بدون اي خبرات وعي؟ وكيف نعرف أن الحاسوب ليس مجهزا بحياة واعية شاملة ومتنوعة؟ اذا كانت الظاهراتية المصاحبة على حق، والوعي لا يحدث فرقا فعلا: اذن كيف نعرف أنه موجود أو غير موجود؟

مشكلة العقول الأخرى

تُعرف المشكلة التي أثرناها الآن بـ **مشكلة العقول الأخرى problem of other minds**. وهي مشكلة مركزية في فلسفة العقل (ولقد تعاملنا معها سابقا في نقاشنا للظاهراتية في فصل نظرية المعرفة). والسؤالان المفتاحيان هنا:

- ما هي الأشياء التي تمتلك خبرات وعي غير ذاتي؟
- كيف أعرف أنها تمتلك هذه الخبرات؟

هذان السؤالان اللذان نحتاج الى طرحهما وربطهما مع كل نظرية من نظريات العقل التي سوف نعرضها في هذا الفصل. بالنسبة للظاهراتية المصاحبة

(*)الظاهراتية المصاحبة مذهب يقول إن العمليات العقلية هي مظاهر مصاحبة للعمليات الدماغية.

(وقد يقال الشيء نفسه لأي نوع من الثنائية) تمثل مشكلة العقول الأخرى صعوبة جدية – وما يبدو ساخرا بعض الشيء أن ما جعلنا نميل إلى الثنائية توافقها مع اعتقادنا "الطبيعي" عن الآلات التي لا تستطيع أن تكون واعية بينما الإنسان يستطيع. وبصرف النظر عن تأييدنا لهذا الاعتقاد، تتضمن الظاهراتية المصاحبة فكرة عدم وجود طريقة لمعرفة ما إذا كان هذا صحيحا.

لماذا لا تستطيع الظاهراتية المصاحبة قول هذا: أنا أعرف أن الناس الآخرين يشعرون بالأشياء كما أشعر لأنهم مشابهون لي في كثير من الجوانب. اذا وخزت شخصا، فإنه يسلك طرقا مشابهة للطرق التي أسلكها اذا وخزني أحد. يُفترض اذن أنه يشعر بالألم بطريقة مشابهة لي.

يدعى هذا النوع من الحجج بـ **حجة التناظر أو التماثل argument from analogy**. ونحن نستفيد من التناظرات في حججنا طوال الوقت، ويمكن إيجاد حجج تناظرية في كل موقع في الفلسفة (انظر مثلا فصل فلسفة الدين حيث تهدف حجة التناظر الى إثبات وجود الله). ولكن يميل الفلاسفة إلى الحذر من حجج التناظر كونها تنقلب أحيانا الى طريق منحدر عند فحصها عن قرب.

كيف يحدث هذا التناظر بين ذاتي وبين الناس الآخرين؟ أولا، نحتاج أن نوضح أن نتيجة التناظر احتمالية وليست مؤكدة أبدا (انظر الصندوق). وحقيقة أن شيئين يتشاركان في خاصية واحدة لا تثبت أنهما يتشاركان في خاصية ثانية، الا إذا أمكن تبيان أن أي شيء في الخاصية الأولى يجب أن يأخذ الثانية (وفي هذه الحالة لا نعود ننظر اليها على أنها حجة تناظرية). إن جميع البيض له نفس الشكل والمظهر الخارجي، وبالتناظر فإن جميع البيض الذي أمامنا سيكون مذاقه متشابها عند أكله. ولكن وبالتناظر أيضا، قد يكون بعض البيض فاسدا. وتبقى الحجة أضعف في حالة جدالي أن الناس الآخرين واعون مثلي لأنهم يبدون ويفعلون مثلي: فأنا أمتلك حالة واحدة (وهي ذاتي) التي أقيم عليها مقارناتي.

بالإضافة الى أن التشابه بين نفسي والآخرين ليس دائما بهذا الوضوح. إذا قارنت نفسي مثلا مع طفل بعمر ستة أسابيع، فإنه من الأسهل التفكير بالفروقات بدلا من ملاحظة التشابهات. وبنفس الطريقة، اذا وخز الطفل إصبعه وبكى، فأنا لا أشك أنه يشعر بالألم. وهذا ينقلنا الى نقطة ثالثة، اذا طالبنا بأن يكون التشابه كبيرا جدا قبل أن نعزو الوعي للكائنات البشرية الأخرى، فإننا نخاطر بحذف حالات مثل الأطفال الصغار جدا، وهذا يناقض تماما غرائزنا في هذه الحالة. ولكن اذا سمحنا بالتشابه الضعيف، فإننا نخاطر بالوقوع في فخ الاعتراف بأن جميع أنواع الأشياء الأخرى – مثل الحواسب المتقدمة – تمتلك أيضا خبرات الوعي. وهذه هي النتيجة التي نريد تحاشيها منذ البداية، فمن ناحية ميولنا الطبيعية نفكر أنه مع التشابه الشديد بين الحاسوب الرقمي والسلوك الإنساني وحتى الفيزيولوجيا الإنسانية، فإن هذه الحواسب لا تمتلك الوعي.

فكر بطريقة نقدية!

الحجج التناظرية

التناظر analogy هو تشابه بين شيئين أو وضعين: مثلا مراهق يسافر بعيدا الى الجامعة مناظر لطائر صغير دُفع خارج العش. في حجة التناظر، تُؤخذ حقيقة أن شيئين متشابهان في جانب واحد لدعم الاستنتاج في أنهما متشابهان في بعض الجوانب الأخرى. وإليك مثال:

- الحواسب الرقمية والكائنات البشرية كلاهما نظم فيزيائية معقدة يمكنها معالجة المعلومات
- لا تمتلك الحواسب الرقمية عقولا غير فيزيائية

• لذلك ، لا تمتلك الكائنات البشرية عقولا غير فيزيائية

وصيغة هذه الحجة هي:

• A و B متشابهتان في الجانب R

• A لها الخاصية F أيضا

• لذلك ، B لها الخاصية F أيضا

وبشكل عام ، كلما كان التشابه بين A و B أقوى ، كلما ظهرت الحجة أكثر قابلية للتصديق. ولكن حتى التناظر الأقوى لا يمكنه إثبات الاستنتاج المشتق عنه. والسبب واضح جدا ، فلمجرد أن يكون شيئان متشابهين في جانب واحد لا يعني بالضرورة أنهما متشابهان في بعض الجوانب الأخرى. خذ هذه الحجة مثلا:

• الحواسب الرقمية والكائنات البشربة كلاهما نظم فيزيائية معقدة يمكنها معالجة المعلومات

• لا تقع الحواسب الرقمية في الحب أبدا

• لذلك ، لا تقع الكائنات البشرية في الحب أبدا.

من الواضح خطأ النتيجة ، مما يشير الى أن الحجة غير صادقة صوريا (أي أنه من الممكن أن تكون المقدمات صادقة والنتيجة خاطئة). ومع ذلك يمكن أن تكون حجج التناظر مقنعة جدا ، وهي تجبر من لم يقبل الحجة بتوضيح الخلل في التناظر ، وهو الذي يصعب فعله أحيانا.

ويجب أن يرتكز أي تناظر أقوم به بين نفسي والناس الآخرين أو الحيوانات أو الآلات أو أي شيء آخر على خصائص عنهم يمكن أن ألاحظها

مثل سلوكهم أو تركيبهم البنيوي أو التشريحي. ويمكنني تكوين رأي بناء على هذه الخصائص فقط عن خبرات الوعي للناس الآخرين التي يمتلكونها. والخبرات الفعلية نفسها التي يمتلكونها خاصة بهم. يمكنني التخمين أو الاستماع أو التعاطف أو التصور، ولكن لا يمكنني أن أشعر الشعور نفسه الذي تشعره، لأن أي شيء أشعره هو شعوري وليس شعورك. أما بالنسبة لخبراتي الواعية الخاصة بي، على النقيض من ذلك، فأنا لا أحتاج الى فحص سلوكي لمعرفة أي الخبرات أمتلك: فأنا أمتلك هذه الخبرات وحسب. وهناك حالةُ لا تماثل بين الطريقة التي أكتشف من خلالها الحياة الذهنية للناس الآخرين والطريقة التي أكتشف من خلالها نفسي. والواقع أني لا "أكتشف" ما أختبره: فأنا أعرف وحسب. أنا أستدل على أنك تعاني من ألم في أسنانك لأنني أراك في غرفة انتظار طبيب الأسنان تعض على فكك وتكشر ألما. ولكن إذا كنت أنا أعاني من ألم في الأسنان فلا أدرك هذا من خلال الاستدلال العقلي: فأنا أشعر بالألم وهذا كاف.

تتوافق الثنائية جيدا مع جانب واحد من هذا اللاتماثل – معرفتي بعقلي – ولكنها بالتالي تواجه صعوبات كبيرة في تفسير كيف أستطيع أن أعرف شيئا عن عقول الآخرين. وللأسف لا تبدو حجة التناظر قوية بشكل كاف لردم الفجوة.

ماذا تفسر الثنائية؟

كل هذا جيد. ولكن مهما تكن المشكلات التي تواجه تفسير الثنائية فيما يتعلق بمعرفتنا بعقول الآخرين، أو انسجام تفاعل العقل – الجسد مع العلوم الفيزيائية. فإنها تبقى الطريقة الوحيدة لتفسير الخبرة التي أمتلكها لما يحدث في عقلي. لا توجد طريقة لإنكار الوعي – حاول أن تنكر وعيك! والثنائية هي الطريقة الوحيدة لتفسير ظاهرة الوعي. وسواء شئنا أم أبينا علينا أن نكون ثنائيين.

وهذه الحجة تستبق الأحداث أو تأتي قبل أوانها ، فحتى نتحقق فعلا اذا ما كان هناك أي تفسيرات بديلة للوعي ، فإنه لا يمكننا فعلا تقييم الادعاء بأن الثنائية هي التفسير الوحيد. ويمكننا التساؤل أولا اذا ما كانت الثنائية تفسر الوعي فعلا.

ويُقصد بالتفسير جعل شيئ غامضٍ أقل غموضاً. على سبيل المثال ، يمكننا تفسير البرق بإعطاء توصيف مفصل للشحنات الكهربائية التي تنتقل إلى الغيوم الماطرة والظروف التي يحدث عندها التفريغ. ويمكننا أيضا تفسير البرق بإخبار قصة عن إله غاضب يقذف الصواعق على الأرض. ولأسباب عدة ، ربما نفضل التفسيرات المماثلة للتفسير الأول على التفسيرات الفاتنة للأسطورة والفولوكلور. ولكن يمتلك كلا التفسيرين شيئا مشتركا: إنهما يفسران ظاهرة غامضة (البرق) من خلال ربطها بشيء أقل غموضا (التفريغ الكهربائي ، غضب).

والوعي غامض ويبدو أنه لا يتناسب مع أي قصة من القصص الفيزيائية التي تخبرنا عما يحدث في الجسد (مثل قصة الخلايا العصبية التي تثير الواحدة الأخرى). ولكن القول إن خبرة الوعي تحدث في مكان ما أو في شيء يُدعى "العقل" لا يزيل هذا الغموض. وكل ما نعرفه عن هذا العقل أنه غير فيزيائي ، وهو بذلك غامض كالظاهرة التي قصد تفسيرها. فنحن لم نقل شيئا عن ما هو العقل (مقابل ما ليس بالعقل) ، أو عن كيفيّة تفاعله مع الجسد. ولكن يبدو أن هذه الأسئلة تثير صعوبات حقيقية.

ولكن يستطيع الثنائيون الاستجابة الى هذا بالطريقة التالية:

نسلّم جدلاً أن الثنائية لا تقدم تفسيرا تاما للوعي. ولكنها ماتزال قادرة على جعله أقل غموضا مما نراه وفق وجهة النظر الفيزيائية الخالصة. بالإضافة الى أن الوعي ليس الظاهرة الوحيدة التي تسمح لنا الثنائية بتفسيرها. فإذا كان العقل منفصلا عن الجسد

– حتى إن كانا يتفاعلان معاً في الكائن الحي – فيمكننا تفسير الخبرات خارج الجسد والتقمص والحياة بعد الموت.

وأقل ما يمكن قوله إن هذه الحجة مثيرة للنزاع والخصام. فالكثير من الناس ينكرون أن التقمص والظواهر الأخرى المذكورة تحدث فعلا. ولذلك يبدو أنه من أجل البرهنة على مدى قوة حجة الثنائية – علينا تقييم الأدلة على الخبرات خارج الجسد وغيرها. ولكن يمكننا انتقاد الحجة بطريقتين. الطريقة الأولى التساؤل عن صدق المقدمات. وهذا يعني في هذه الحالة التساؤل عما اذا كانت الخبرات خارج الجسد وما يشبهها تحدث فعلا. والطريقة الأخرى التساؤل عن منطق الحجة. هل تؤيد المقدمات النتيجة حقا؟ وهذا يعني التساؤل فيما اذا كان قبول حقيقة الخبرات خارج الجسد يتطلب منا أيضا قبول الثنائية. هل الثنائية هي الطريقة الوحيدة لتفسير هذه الظواهر؟ اذا لم تكن كذلك، يمكننا رفض الحجة دون التساؤل فيما اذا كانت هذه الظواهر تحدث أو لا تحدث.

لنأخذ أولا خبرات خارج الجسد. وتذكر أننا لا نحاول البرهنة اذا ما كان لدى الناس مثل هذه الخبرات فعلا، ولكن اذا ما كانت الثنائية هي الطريقة الوحيدة لتفسير الواقعة. وكل ما علينا فعله تقديم بعض التفسيرات الممكنة والتي لا تلجأ الى العقل غير الفيزيائي. وهذا ليس صعبا على الإطلاق. فالخبرات خارج الجسد هي خبرات إدراك العالم كأنه كذلك من نقطة خارج الجسد، وربما رؤية الشخص لجسده كأنه كذلك من هذه النقطة. ولكن كلمة "كأنه" حاسمة هنا. لماذا لا نستطيع تفسير مثل هذه الخبرات كنوع من الهلوسة أو الهذيان؟ هل هناك أي سبب يجعل من هذا التفسير غير كاف؟

لا يبدو أن هناك تفسيرات بديلة للثنائية فحسب، ولكن ليس واضحا أيضا ما اذا كانت الثنائية تزودنا بتفسير. كيف يفسر بالضبط الثنائي خبرة خارج الجسد؟ على افتراض اقتراح أن العقل ينسل من جسده الصلب جدا ويخرج

متجولا ناظرا في كل مكان. ولكن اذا أردنا أن ننظر الى الموضوع بعمق، فلا بد من الإشارة الى أنه حتى يمتلك الناس خبرات بصرية (وليست أحلاما أو هلوسات) فيجب أن يملكوا أعينا مفتوحة تقوم بوظائفها. فالبصر يعتمد بالكامل على الأعين، والتي يتركها العقل المتجول وراءه. اذن كيف يرى العقل شيئا؟ وكبديل عن ذلك، اذا كان باستطاعة العقل الإبصار دون أعين، فلماذا لا يستطيع الأكفاء ذلك؟ ولماذا لا يستطيع العقل أن يشعر دون الأصابع؟ وماذا يُقصد بهذا الاقتراح الثاني الذي يبدو غريبا جدا بالنسبة لنا؟

فيما يتعلق بفكرة الحياة بعد الموت، فإن كل شيء يتوقف على ما نقصده بكلمات "الحياة بعد الموت". اذا كان المقصود بقاء مكونات أو أجزاء غير ماديّة للإنسان، إذن احتمال الحياة بعد الموت يستلزم منطقيا نوعا من الثنائية. ولكن هل هذه الطريقة الوحيدة للتفكير بالحياة بعد الموت؟ لقد فكّر العديد من المفكرين المسيحيين في القرون الوسطى بالحياة بعد الموت كأنها بعث أو نشور للجسد. وهناك الكثير من لوحات القرون الوسطى المذهلة التي تُظهر الحيوانات البرية والطيور وهي تتقيأ أعضاء الإنسان التي أكلتها. فهذه الأعضاء ضرورية لبعث الأجساد من جديد، ويشعر بعض الناس بالخوف من إحراق جثثهم لأنهم يعتقدون أن تدمير الجسد بهذه الطريقة سوف يمنعهم من التنعم بالحياة الأخرى. ولذلك لا حاجة لمناشدة الثنائية لتفسير هذا النوع من الحياة بعد الموت اذا كان يحدث فعلاً.

ونحن نحرص كثيرا على عدم إثبات فكرتنا بواسطة تعريف مصطلحاتنا بشكل غير شرعي بهذه الطريقة لسبك إثبات فارغ. ولكن تبدو حجة الحياة بعد الموت للثنائية كذلك فعلا. فهي تستخدم الحياة بعد الموت لتعني بشكل زائف بقاء العنصر غير الفيزيائي أو غير المادي من الإنسان، وبالتالي تجعل من الثنائية شرطا مسبقا لاحتمال أو إمكانية الحياة بعد الموت.

ويظهر القلق ذاته عندما نتحول للتساؤل عن التقمص. اذا كان الناس قادرين فعلا على "تذكر" الأشياء التي تحدث لهم في "الحيوات السابقة"، لم لا يمكن تفسير هذا من ناحية فيزيائية خالصة؟ ونحن نألف فكرة الذواكر الخاطئة لدى الناس وأنهم يتذكرون فعل أشياء لم يقوموا بفعلها بالواقع. لماذا لا نقول إنَّ هذه عبارة عن حالة ذواكر خاطئة أيضا؟ والفرق الوحيد الواضح أن هناك أشخاصا يفعلون فعلا ما يتذكرونه. هل نحن مضطرون للاستنتاج من هذا أن هذا الشخص الآخر والشخص المتذكر هما شخص واحد؟ ففي حال عرّفنا التقمص أنه انتقال شيء غير مادي وخاص جدا وهو الروح من جسد الى آخر، نكون بطريقنا الى الالتزام بالثنائية. وإذا كنا نفكر بدلا من ذلك بالتقمص على أنه شخص متذكر ما فعله شخص آخر، وبينما نجد صعوبات في تفسير الظاهرة، الا أننا لا نكون ملزَمين بالثنائية من أجل القيام بهذا.

الحياة بدون جسد

ولكن كل هذا الحديث يتوه عن الفكرة. فالمهم ليس ما إذا كانت مثل هذه الأشياء كالتقمص تحدث فعلا، ولكن ما اذا كانت ممكنة مفاهيميا أو فكريا. فأنا أستطيع تصور أن أكون في جسد شخص آخر، أو بقاء جسدي الهالك. أما اذا كنت مجرد جسدي ولا شيء أكثر فستكون مثل هذه الأشياء غير قابلة للفهم.

هذه حجة من نوع مختلف عن الحجج التي نظرنا فيها. إنها تعتمد على فكرة الإمكانية المفاهيمية **conceptual possibility**. فالشيء ممكن مفاهيميا اذا استطعنا فهم حدوثه، سواء أكان يحدث أم لا يحدث في العالم الحقيقي. على سبيل المثال، من الممكن مفاهيميا، على الرغم من أنه غير ممكن فيزيائيا، أن يستطيع الإنسان قطع ١٠٠ مترٍ في الثانية الواحدة، ويمكننا تصور أو تخيل هذا الحدث. على النقيض من ذلك، من غير الممكن مفاهيميا أن يكون المربع مثلثا أيضاً، فنحن لا نستطيع حتى تخيل ماذا يعني هذا.

وقد يبدو هذا تمييزاً بسيطاً، ولكن أصبح الفلاسفة في العقود الحديثة أكثر شكا بفكرة الإمكانية المفاهيمية والادعاء القائل بأنه يمكن للشخص الفصل الدقيق بين ما هو ممكن مفاهيميا وما هو غير ممكن مفاهيميا. هل يمكن الاقتناع فعلا بشخص يعيش رغم موت جسده؟ نحن نعرف أن الناس يستطيعون العيش أو البقاء في حال غياب أو فقدان أجزاء كبيرة من أجسادهم. ولكن هل يمكنك الاقتناع بفقدان كامل جسدك؟ تخيل أنك فقدت كل شيء ما عدا رأسك، وهو يُحفظ حيا بمساعدة آلة. ربما يكون هذا مقنعاً. تخيل الآن أن جراحاً خبيثاً قرر أخذ رأسك وحفظه في حوض يحتوي على مادة مغذية، وهو متصل بحاسوب قوي لحفظه حيا. حسنا، قد تبقى على قيد الحياة حتى في هذا الشكل. ولكن اذا قام الجراح الآن برمي الدماغ. . . ؟ هل يمكنك فعلا تخيل بقائك رغم ذلك؟ قد لا يبدو واضحاً أحياناً ما اذا كان شيء ما ممكناً مفاهيمياً أم لا.

رينيه ديكارت Rene Descartes

(١٥٩٦ـ١٦٥٠)

يشار الى ديكارت دائما بأنه «أبو الفلسفة الحديثة». لقد حقق شهرة في حياته كرياضي (اخترع الهندسة التحليلية)، وكعالم (ساهم في حقول مختلفة مثل الفيزياء والبصريات وعلم الأرصاد الجوية)، وكفيلسوف. في كتابه «مقالة في المنهج وتأملات في الفلسفة الأولى» Discourse on Method and Meditations on First Philosophy، اقترح ودافع عن مقاربة جديدة للعلم والفلسفة. لقد شدد على تحليل المشكلات المعقدة الى مهام بسيطة، وعلى أهمية ضمان صدق الحلول التي يقدمها شخص ما بالاعتماد على العقل وحده والأدلة القاطعة (بدلا من الكتاب المقدس، التقاليد، عناصر السلطة، الاعتقادات السابقة وغير ذلك).

في كتابه «التأملات» Meditations ، كان هدف ديكارت تزويد المعرفة الإنسانية بأساس آمن وحصين. ولتحقيق هذه الغاية، حاول التشكيك بجميع معتقداته من خلال تصور شيطان ماكر يضلله في كل شيء وفي كل لحظة. ومع ذلك، استنتج أنه حتى لو كان ذلك صحيحاً، فإنه لا يستطيع الشك بأنه يفكر وأنه موجود. وانطلاقا من محطة اليقين هذه غير المشكوك بها، حاول بعد ذلك إنشاء نظام يمكن أن يخدم كأساس لباقي المعرفة الإنسانية، وخاصة العلوم الطبيعية.

والخاصية المفتاحية لهذا النظام هي الطابع الثنائي. أنشأ ديكارت تمييزا حادا بين العقل والجسد. وحجته الأساسية لفعل هذا قوله إن كلا المفهومين مختلفان تماماً. فالأجساد هي أشياء مادية، وهي مثل جميع الأشياء المادية الأخرى توجد في المكان، وهي ذات امتداد، ويمكن تقسيمها الى أجزاء. والعقل، على النقيض، غير ممتد وليس له موقع في المكان وغير قابل للانقسام. وبالتالي للعقل والجسد جواهر مختلفة، وخواص حاسمة: فالأجساد ممتدة ولكنها لا تفكر، والعقول تفكر ولكنها غير ممتدة. ثم لجأ ديكارت الى صدق الله (والذي برهن عليه في كتاب التأملات) لتبرير حقه في الاستدلال من هذا التمييز المفاهيمي الحاد على تمييز حاد مساوٍ في الواقع.

ويمكن إيجاد حجة أفضل بكثير للإمكانية المفاهيمية لوجودي بدون جسدي في كتاب ديكارت "التأملات". وكما رأينا في فصل نظرية المعرفة، أجرى ديكارت التجربة الفكرية بتخيل شيطان خبيث يضلله في كل شيء ليرى إذا كانت هناك اعتقادات ذات يقين مطلق. وخلال مسيرة الشك التي كان يمر بها، قرر أنه من الممكن ألا يمتلك جسدا. فقد يكون الجسد نوعا من الهذيان الذي يُفرض عليه زيفا من قبل الشيطان الماكر. ولكن ديكارت يجادل أنه لا يمكن قول الشيء نفسه عن وجوده. فحتى إذا كان الشيطان يضلله، فيجب أن يكون موجودا حتى يتم تضليله.

وأحد أسباب أهمية هذه الحجة في كونها تبين بوضوح على أن مفهومي عن نفسي منفصل عن مفهومي عن جسدي. وهي فكرة أساسية لرؤيتي الكلية للأشياء حيث أفكر بنفسي على أنني أكثر من مجرد جسد. ولكن هل تثبت حجة ديكارت أننا فعلا أكثر من مجرد جسد! ولعرضها بشكل صوري، تبدو الحجة كالتالي:

• أنا أستطيع الشك بوجود جسدي، ولكني لا أستطيع الشك بوجودي

• اذا كنت مجرد جسد ولا شيء أكثر، فمن غير الممكن الشك بوجود شيء وليس الشيء الآخر
.

• لذلك يجب أن أكون أكثر من مجرد جسد.

والإشكالية في هذه الحجة أنها تعتمد على افتراض عرضة للتساؤل. (اذا عدت للوراء سترى أن الحجة السابقة المبنية على الممكن مفاهيمياً للحياة بعد الموت واجهت الإشكالية نفسها). لماذا يجب أن تكشف قدرتي أو عدم قدرتي للشك بأي شيء عن الطريقة التي عليها الأشياء في العالم؟

تنتقل حجة ديكارت من واقعة أننا نميل بشكل طبيعي الى التفكير بطريقة مؤكدة الى نتيجة عن العلاقة بين نفسه وجسده (وهما ليسا متماثلين). ولكن يرتكز هذا الانتقال على افتراض أن طرقنا "الطبيعية" في التفكير عن العالم موثوقة بشكل أساسي، وأنها تعكس طريقة العالم كما هو فعلا. ولكن لماذا علينا الاعتقاد بهذا؟ فنحن نفكر بشكل طبيعي أن للمكان ثلاثة أبعاد، الى جانب البعد الرابع وهو الزمان. ومع ذلك يقدم العلماء النظريون صورة مختلفة جدا عن الكون حيث يعامَل الزمان بشكل مشابه للمكان، وتم الافتراض جدلا بوجود أبعاد إضافية للمكان يصل عددها الى الثمانية في بعض الحالات - رغم تجمّع هذه الأبعاد لصغرها، وهذا هو سبب عدم رؤيتنا لها! ولا تبدو طرقنا اليومية في

التفكير بالكون أنها تقر بفكرة تعددية الأبعاد. والواقع أن جزءاً بسيطاً من سكان العالم يمكن أن يكون لديهم أدنى فكرة عن الأبعاد الثمانية. ولذلك نميل الى قبول بأن طريقة تفكيرنا اليومية بالعالم ربما تكون زائفة. ونميل أيضاً الى قبول أن مجرد عدم إمكانية اقتناعنا بشيء لا يعني بأنه لا يمكن أن يوجد أو لا يمكن أن يحدث. وبشكل معاكس، يجب أن نقبل ايضا أن مجرد اقتناعنا بشيء لا يعني أنه يمكن أن يوجد أو يحدث. وبالتالي مجرد إمكانية تصور وجودنا بدون أجسادنا لا يثبت أننا نستطيع ذلك.

لقد وصلنا مرة أخرى الى سؤال فلسفي عميق جداً أثير أيضا في فصلي الميتافيزيقيا ونظرية المعرفة: كيف ترتبط الطرق التي نفكر من خلالها بالعالم – طرق تفكيرنا اليومية أو الطرق العلمية أو الفلسفية الأكثر تقدما – بطريقة ما هو عليه العالم فعلا. ويبدو أن ديكارت نفسه أدرك الحاجة الى بعض الضمان الى أن ميلنا الطبيعي للتفكير بأنفسنا كشيء منفصل عن جسدنا يزودنا بدليل موثوق للطريقة التي تكون عليها الأشياء فعلا، وقد قضى وقتا طويلا في تأملاته محاولا (ويقول معظم الناس أنه أخفق في ذلك) إيجاد مثل هذا الضمان. ولكن بدون هذا الضمان، يبدو أننا نبقى مع الاستنتاج الوحيد وهو أننا ملزمون بالتفكير بأنفسنا كأننا أكثر من مجرد أجساد، بدون أي أسباب للاعتقاد أننا على حق بتفكيرنا هذا.

السلوكية المنطقية (التخلص من العقل)

من خلال فحصنا الدقيق لا تبدو الثنائية مغرية كما ظهرت باديء الأمر. فنحن لم نجد أي حجج حقيقية تساندها، بينما يبقى ضدها الاعتراض القوي القائل إن التفاعل بين العقل غير الفيزيائي والجسد الفيزيائي مناقض للافتراض الأساسي في العلوم الفيزيائية. وبصرف النظر عن العلم، فإنه من الصعب فهم أو تفسير نوع التفاعل المفترض من ناحية نظرية. ولكن إذا لم يكن العقل شيئاً غير

فيزيائي، فما هو اذن؟ واذا لم تكن الأحاسيس والأفكار والاعتقادات والنوايا والرغبات وغيرها أحداثا أو حالات لهذه الكينونة غير الفيزيائية، فما هي إذن؟ ربما ننكر أن الكائن البشري شيء أكثر من جسد، ولكن مايزال علينا القول ما هو العقل وما هي الظواهر الذهنية.

وهذا ما يبدو على الأقل. ولكن ما يدهش أن بعض الفلاسفة زعموا أنه لا يتوجب علينا قول أي شيء عن ما هي العقول أو الظواهر الذهنية. في الواقع إنهم يجادلون أننا اذا حاولنا قول أي شيء عن هذا فإننا سنصل الى الحديث عن هراء فلسفي. وطبقا لهؤلاء الفلاسفة، فالأسئلة مثل "ما هو العقل؟" و"ما هي الأحاسيس؟" أسئلة زائفة لا يتوجب طرحها في المقام الأول. إنه السؤال الذي حاول الثنائيون الإجابة عليه هو الذي قاد لكل هذه المشكلات وليست الإجابة التي قدموها. لننظر في الأسباب التي تقف وراء هذه النظرة.

تخيل أنك تتحدث الى صديق – صديق لغته الإنجليزية ليست جيدة – عن الدستور البريطاني. "أعطي التصويت للكثير من النساء في بريطانيا عام ١٩١٨"، وأنت تترقب استجابة صديقك: "من ماذا يُصنع التصويت؟ هل هو مصنوع من الحديد؟ الذهب؟ أي شيء آخر؟ فماذا ستقول؟ بالتأكيد لن تستطيع تقديم إجابة لصديقك. ورغم أن هذه الأسئلة سليمة من الناحية النحوية، الا أنه لا معنى لها ببساطة. إنها تمثل سوء فهم تام لما تقوله. ويمكن تقدير الطبيعة الدقيقة لسوء الفهم هذا بشكل أفضل اذا فكرنا بالتشابه السطحي بين عبارة "أعطي التصويت للكثير من النساء في بريطانيا عام ١٩١٨" وبين عبارة "أعطي الجندي الميدالية عام ١٩١٨". وما فعله صديقك هو أنه افترض أن عمل التعبير الأول "أعطي التصويت" مشابه لعمل التعبير الثاني "أعطي الميدالية". وبافتراض مثل هذا الخطأ، فمن الطبيعي أن تُطرح أسئلة بلا معنى مثل "مم يُصنع التصويت؟".

وعند منتصف القرن العشرين جادل عدد من الفلاسفة لعل أشهرهم "جلبرت رايل" Gilbert Ryle، أن حالة مشابهة تنطبق على أسئلة مثل "ما هو

العقل؟" و"ما هي الأحاسيس؟" وهذا يعود فقط الى خطئنا في فهم عمل عناصر اللغة الذهنية – كلمات مثل "عقل"، "أحاسيس" وغيرها – التي تقودنا الى فرض مثل هذه الأسئلة في المقام الأول. وحالما نرى خطأنا، سوف نكتشف أن هذه الأسئلة هي أسئلة زائفة وبلا معنى. وليس من عمل الفيلسوف الإجابة على هذه الأسئلة – فلا يمكن إعطاء إجابات ذات معنى على أسئلة بلا معنى – ولكن عمله تبيان أين وقعنا في الخطأ في المقام الأول، وتوضيح ما نقوله فعلا (وما نفعله) عندما نستخدم لغة ذهنية.

كيف يمكنك أن تبين لصديقك المضلَّل الخطأ في طريقته؟ إحدى الأشياء التي يمكنك القيام بها تفسير التعبير الذي استخدمته على أنه مجرد طريقة في الكلام، طريقة مختصرة لقول شيء أطول وأكثر تعقيدا. وقد تحاول بعد ذلك قول الكلام الأطول والأكثر تعقيدا للتعبير عن الشيء: على سبيل المثال، "تغير الدستور البيريطاني عام ١٩١٨ بطريقة تسمح في الانتخابات التالية للنساء فوق عمر الثلاثين واللاتي تنطبق عليهن معايير معينة، أن يسجلن اختيارهن للمرشح بنفس الطريقة التي قام بها الرجال في الانتخابات السابقة". وفي إعادة الصياغة هذه قد تطلب من صديقك أن يلاحظ عدم ذكر أي شيء يُدعى "تصويت". وسوف يختفي التوازي المضلل مع الميدالية عند النظر في إعادة الصياغة.

وربما تقوم بأكثر من مجرد تقديم إعادة صياغة مناسبة لهذه العبارة بالذات، فقد تحاول أن تبين له كيف يعيد صياغة أي عبارة تظهر فيها كلمة "تصويت" بطريقة تلتقط تماما المعنى الأصلي ولكن دون استخدام كلمة "تصويت". وبهذه الطريقة يمكن أن تبين له كيف نفعل ذلك دون الحديث عن "التصويت". وباستخدام لغة الفلاسفة، سيكون عليك تقديم تحليل للمصطلح "تصويت". ولاحظ أنك لا تقدم تعريفا من القاموس للمصطلح "تصويت"، أو تعبيراً مماثلاً قد يحل محله – على الرغم من أنه في حالات أخرى قد يكون هذا تحليلاً كافيا لكلمة (مثل "رجل غير متزوج" هي تحليل لـ "أعزب"). وما قمت به

هو التوضيح لصديقك كيف يعيد صياغة كل العبارات التي تظهر فيها كلمة "تصويت".

حاول "رايل" وفلاسفة العقل الآخرين التعامل مع اللغة الذهنية بأسلوب تناظري. ولقد بدأوا بتحليل اللغة الذهنية: أي تطوير نظرية تسمح بإعادة صياغة أي عبارة تذكر العقل أو الحدث الذهني أو حالة أو عملية بطريقة تلتقط بالكامل المعنى الأصلي ولكن بدون استخدام اللغة الذهنية. مثل هذه النظرية تمكننا من إلغاء اللغة الذهنية تماما وكذلك الأسئلة الزائفة التي تنشأ بسبب سوء الفهم الخاطئ لوظيفة مثل هذه اللغة.

وبالطبع لن يظن أحد أنه يتوجب علينا بعدها محاولة التحدث دون استخدام اللغة الذهنية. فالتعابير التي تستخدم اللغة الذهنية هي تماماً مثل الحديث عن التصويت بطريقة مقتصدة ومختصرة من أجل عدم استخدام كلمات كثيرة، وتعابير اللغة الذهنية أقصر وأكثر ملاءمة من إعادة الصياغة الطويلة والمعقدة. والواقع، وكما سنرى بعد قليل، من الممكن أن تكون إعادة الصياغة غير محددة الطول. ولا تُقترح إعادة الصياغة كبديل جدي للغة الذهنية في اللغة اليومية، ولكنها تعتبر تذكيرا بالعمل الذي تقوم به مثل هذه اللغة فعلاً، وهذا يساعدنا في تجنب طرح أسئلة زائفة نميل عادة الى طرحها.

اذن ماذا اقترح "رايل" لتحليل اللغة الذهنية؟ إذا كانت مثل هذه اللغة لا تعود فعلا الى العقول والأحداث الذهنية والحالات والعمليات، فماذا تفعل اذن؟ وإجابة "رايل" هي أنها طريقة للحديث عن السلوك behavior. ولهذا السبب تُدعى هذه المقاربة الى فلسفة العقل بـ النظرية السلوكية Behaviorism أو **السلوكية المنطقية** Logical Behaviorism (لتمييزها عن مدرسة فكرية في علم النفس تدعى أيضا النظرية السلوكية). طبقاً للسلوكيين (سوف نستخدم المصطلح المختصر من أجل التبسيط)، إن الوظيفة الحقيقية للغة الذهنية تزويدنا

بطريقة اقتصادية مختصرة للحديث عن الأنماط السلوكية. وبالتالي أي عبارة تظهر فيها كلمة ذهنية يمكن إعادة صياغتها بطريقة لا تشير أو لا تعود الى الذهن وإنما الى السلوك.

والطريقة الأفضل لرؤية كيف يُفترض أن تعمل إعادة الصياغة للحديث عن الذهن الى الحديث عن السلوك النظر الى مثال محدد. لنفرض أنني أعتقد أن نمراً هرب من حديقة الحيوان المحلية. كيف سيتجلى هذا الاعتقاد في سلوكي؟ يمكن التفكير بجميع أنواع النتائج التالية الممكنة: أقفل الباب بالمزلاج واسد متراس النوافذ، أخابر جيراني هاتفيا لتحذيرهم، لا آخذ الكلب الى الحديقة العامة كما أفعل عادة في ذلك الوقت من النهار.

أحد الاعتراضات على هذا التحليل أن هناك خطأً في إعادة الصياغة لعبارة "أعتقد أن نمراً هرب من حديقة الحيوان" بواسطة عبارة تصف هذا السلوك. فمثل هاتين العبارتين غير متكافئتين في المعنى. بصرف النظر عن أي شيء آخر، يسلك الناس المختلفون طرقا مختلفة في نفس الظروف. بالإضافة الى انه بالرغم من سلوكي بالطريقة الموصوفة في ظروف معينة، فقد أسلك بشكل مختلف في ظروف مختلفة تجاه الاعتقاد نفسه. إذا لم أجد هاتفا في منزلي، فلا أرجح ذهابي الى الهاتف العمومي لمخابرة جيراني، واذا ظننت أن النمر قد أصبح فعلا في غرفتي فلن أقفل الأبواب والنوافذ على نفسي.

ويعتقد السلوكيون أن بإمكانهم التصدي لهذا الاعتراض بالطريقة التالية. على الرغم من عدم التكافؤ المباشر بين اعتقادي وسلوكي الفعلي – طالما أن السلوك يتوقف أيضا على الظروف – يمكننا تحديد النزعات الطبيعية **propensities** السلوكية التي ترافق أي اعتقاد. بعبارة أخرى، يمكن إعادة صياغة قضية عن اعتقادي ليس بواسطة قضية عن سلوكي الفعلي، وإنما بواسطة قضية عن كيف سيكون سلوكي في ظروف مختلفة متنوعة، مثل تلك المقترحة أعلاه.

تبدو هذه الفكرة كحيلة ما، وتستحق تكريس بعض الوقت لها. يمكن توضيح فكرة الميل أو النزعة الطبيعية باستخدام مثال آخر، مثل قابلية الذوبان أو

الانحلال. عندما نقول إن السكر قابل للذوبان، فنحن لا نقول شيئا عما حدث أو عما سيحدث لأي قطعة معينة من السكر. فقطع السكر قابلة للذوبان حتى إن لم تكن قريبة من كأس ماء أو فنجان شاي، وحتى لو حُفظت في هذه الحالة غير المنحلة الى الأبد. وكل ما نقصده حين نقول إن قطع السكر قابلة للذوبان أنها ستنحل اذا وضعت في الماء. فالقابلية للذوبان هي نزعة طبيعية للانحلال في الماء.

وبشكل مماثل، كما يقترح السلوكيون، عندما نقول إن شخصا لديه اعتقاد معين هي مجرد طريقة ملائمة للقول إن شخصا لدية نزعات طبيعية سلوكية معينة – أي إنه سوف يسلك بطرق معينة اذا كان في ظروف معينة. يمكننا إعادة صياغة عبارة تنسب اعتقادا لشخص ما بعبارة (أطول) تحدد ببساطة جميع هذه النزعات الطبيعية السلوكية. خذ مثلا عبارة "أعتقد أن نمرا هرب من حديقة الحيوان"، فقد تبدأ إعادة الصياغة كالتالي:

إذا كان هناك هاتف في المنزل، إذن ستخابر بترا جيرانها، اذا لم يكن النمر في المنزل فعلا، اذن ستغلق بترا الأبواب، اذا. . . . . (الخ).

وهكذا تستمر إعادة الصياغة المكونة من قضايا شرطية، كل منها يحدد وضع وطريقة ما ستسلكه بترا في ذلك الوضع وفقا للبنية الأساسية التالية:

إذا كانت الحالة . . . . إذن بترا – – – – –

هذه هي الصيغة العامة التي يمكن استخدامها لإعادة صياغة الكثير من القضايا المختلفة التي تستخدم اللغة الذهنية. وكل ما علينا فعله إملاء الشروط الملائمة محل النقط، والسلوك الملائم محل الخطوط المتقطعة. على سبيل المثال، قد تبدأ إعادة الصياغة لـ "تشعر بترا بالحر":

إذا كانت الحالة أن بترا ترتدي معطفاً، إذن سوف تخلع بترا المعطف.

ويميل الفلاسفة الى استخدام الحروف بدلاً من النقط والخطوط المتقطعة، حيث تقوم هذه الحروف بنفس عمل النقط والخطوط المتقطعة تماما. سوف

نستخدم الحروف A ، B ، C ، .... لتقوم بعمل النقط ، والحروف X ، Y ، Z ، .... لتقوم بعمل الخطوط المتقطعة . وبالتالي يمكننا تطبيق إعادة الصياغة على أي شخص وليس فقط بترا ، وسوف نستخدم الحرف P لإملاء الفراغ محل اسم الشخص . بهذه الطريقة ، يمكننا استخدام الحروف لتمثيل صيغة عامة لإعادة الصياغة السلوكية لقضية أن شخصا ما يعتقد أن هذا وذاك هي الحالة ، أو أنه يرغب أن يكون كذا ، أو أنه حزين أو سعيد أو أي شيء آخر :

اذا كانت الحالة هي A ، اذن P سوف X ، اذا كانت الحالة هي B ، اذا P سوف Y ، اذا كانت الحالة هي C ، اذن P سوف Z ، اذا . . . . . . الخ .

من أجل الوصول الى إعادة صياغة سلوكية لقضية تستخدم لغة ذهنية بتفصيل النزعات الطبيعية السلوكية لشخص ما ، فكل ما علينا فعله إملاء الفراغات (أي الحروف): اسم الشخص محل P ، الشروط الملائمة محل A ، B ، C ، ... ، والسلوك الملائم محل X ، Y ، Z ، ...

يمكننا استخدام فكرة النزعة أو الميل لتقديم بيان أفضل عن الوضع السلوكي – حيث إنّ الوظيفة الحقيقية للغة الذهنية هي تزويدنا بطريقة اقتصادية للحديث عن الطرق التي يسلكها الناس إذا كانوا في ظروف معينة . وطبقا للسلوكيين ، يمكن إعادة صياغة أي عبارة يظهر فيها مصطلح ذهني بطريقة لا نشير فيها الى ما هو ذهني وإنما الى نزعات طبيعية سلوكية . والغرض من فعل هذا مساعدتنا في تجنب طرح أسئلة زائفة أو غير منطقية مثل "ما هو العقل؟" .

واذا فكّرنا لحظةً سيبدو واضحا كم هو طموح هذا المشروع السلوكي . وما يريد السلوكيون توضيحه أنه من خلال إعادة صياغة الحديث عن الذهني بحديث عن النزعات السلوكية ، باستطاعتنا إزالة المصطلحات الذهنية تماما من لغتنا دون فقدان قوة التعبير . واذا كان السلوكيون قادرين بدون استخدام المصطلحات الذهنية على قول أي شيء نريد قوله باستخدامها ، فإن هذا سيبرهن على أن

أسئلة مثل "ما هو العقل؟" أسئلة زائفة . ولكن يجب أن يكونوا قادرين على إلغاء أي حاجة للمصطلحات الذهنية بالكامل . واذا تبقى أي شيء من المصطلحات الذهنية دون إعادة صياغة ، اذن هذا يخولنا بطرح السؤال "ما هو العمل الذي تؤديه هذه الكلمات؟" ألا تشير هذه الكلمات الى العقول والظواهر الذهنية؟ واذا فُقد شيء من القوة التعبيرية للغة الذهنية بسبب إعادة الصياغة ، يكون السلوكيون قد أخفقوا في تقديم توضيح كاف لما هو العمل الحقيقي للغة الذهنية . وربما ما نفقده هو إمكانية الإشارة الى العقول والظواهر الذهنية التي يزعم السلوكيون أنها ليست في المقام الأول . ولكن إن لم يستطع السلوكيون إنجاز الإزالة التامة للغة الذهنية دون فقدان القوة التعبيرية ، ستكون السلوكية اذن قد أخفقت .

إشكاليات السلوكية

تبدو إمكانية السلوكية ضعيفة حتى بالنسبة لمثال محدد مثل الذي ذكرناه أعلاه، فما بالك بالتحليل الكامل لكل اللغة الذهنية. على سبيل المثال، ليس صحيحا أنني اذا اعتقدت بهروب نمر، اذن سأخابر جيراني شريطة وجود هاتف في المنزل. فهناك شروط معقدة أخرى. فأنا لن أخابرهم اذا عرفت أنهم في إجازة، أو أنهم يتناولون الشاي معي. وحالما نبدأ بتحديد الشروط لأي سلوك معين بهذه الطريقة، سنجد أنها تصبح أطول وأطول – ربما بلا نهاية في الطول. وتحتاج السلوكية، التي يجب أن تتأكد أن إعادة الصياغة تلتقط المعني الأصلي تماما – الى إدراج جميع هذه المحددات أو التحفظات في إعادة الصياغة التي تقدمها. ولذلك يعتبر التحليل السلوكي غير عملي.

لننظر مرة ثانية الى الصيغة العامة لإعادة الصياغة السلوكية لقضية تنسب حالة ذهنية –لنقل اعتقادا – الى شخص P . وطبقا للسلوكيين ، القول إنَّ P يعتقد أن كذا وكذا هي الحالة (أو أنه يرغب أن يكون كذا ، أو أنه حزين ، الخ) ، هو مجرد طريقة مختصرة أو قصيرة لقول:

اذا كانت الحالة هي A ، اذن P سوف X ، اذا كانت الحالة هي B ، اذا P سوف Y ، اذا كانت الحالة هي C ، اذن P سوف Z ، اذا . . . . . الخ .

والاعتراض على السلوكية هو أن ما رأيناه تواً يوحي بصعوبة نواجهها عند إملاء الجزء C ، B ، A ، ... في هذه الصيغة. كم هو جيد هذا الاعتراض؟ أولا يجب أن نوافق على أن إعادة صياغة العينة التي عرضناها تخفق في تحديد الظروف الدقيقة التي سينفذ P من خلالها الأفعال المذكورة ، فهناك حاجة إلى محددات أخرى . وطالما بدأنا نفكر أكثر وأكثر بأمثلة مضادة وغريبة ممكنة (لنقل أني لن أخابر جيراني خوفا من دفع قيمة الفاتورة الهاتفية ، أو أنني لا أحب التعامل مع الغرباء) ، فإننا نجد أنفسنا نملأ C ، B ، A ، ... للصيغة المذكورة أعلاه بتوصيفات أطول وأطول للظروف . وربما ، كما يوحي الاعتراض ، نحتاج حتى الى توصيف طويل بلا نهاية لكل حالة لتشمل العدد غير المحدود من المحددات .

كما يتوجب علينا التفكير بالمشكلات التي سنواجهها عند تحديد الأفعال الممكنة لـ P – إملاء Z ، Y ، X ، .... – في إعادة الصياغة . فليس كافياً القول إن بترا سوف تخابر جيرانها ، لأن هذا توصيف عام يغطي عددا من الأفعال المختلفة قليلا ، ونحن بحاجة الى تحديد الظروف بشكل منفصل التي تُنفَّذ فيها هذه الأفعال المختلفة . فمثلا اذا كانت بترا في حالة إحباط فقد تتصل برقم خاطئ ، أو قد تبدأ باتصال خاطئ ثم تتنبه لذلك وتعيد الاتصال مرة أخرى ، وفي هذه الحالة قد تنتبه بعد رقم واحد أو رقمين ، الخ ، وقد تتردد أو لا تتردد قبل معاودة الاتصال ، أو قد تتحقق من صحة الرقم . . . وعلينا تحديد هذه الأفعال المختلفة قليلا في إعادة الصياغة ، وهنا أيضا تبدو الاحتمالات بلا نهاية .

ومثل هذه الملاحظات يمكن أن تؤدي فقط الى زيادة شكوكنا بجدوى التحليل السلوكي . إذا كان هناك عدد لانهائي من الأفعال . كل منها يحتاج الى

شروط لتنفيذه محددة بواسطة توصيف لانهائي الطول ، إذن فإن إعادة الصياغة لعبارة بسيطة مثل "يعتقد P أن نمرا هرب من حديقة الحيوان" لن تكون لانهائية الطول فحسب ، بل أطول بشكل غير محدود من العبارة غير محدودة الطول. عندها نبدأ بتقدير اقتصادية التعبير الذي تقدمه اللغة الذهنية! والأكثر أهمية أننا نبدأ برؤية أن السلوكي لا يستطيع حتى كتابة إعادة صياغة لعبارة واحدة ، فما بالك اذا قام بتحليل كل اللغة الذهنية.

هل السلوكية ممكنة من حيث المبدأ؟

ولكن ماذا تعني هذه المسألة للسلوكيين؟ بعد كل هذا لم يقترح السلوكيون أبدا التوقف عن استخدام اللغة الذهنية ، إنهم يريدون فقط توضيح عمل اللغة الذهنية الفعلي ، وبالتالي يمكننا رؤية كم هي زائفة بعض الأسئلة في فلسفة العقل. ووجهة نظرهم أنهم ليسوا بحاجة الى تنفيذ هذا التحليل في الممارسة ، وهو حتى غير ممكن في الممارسة. ما يكفي هو أن يكون ممكنا من حيث المبدأ.

من الواضح أن هناك تشابها قريبا بين شيء ممكن من حيث المبدأ وشيء ممكن مفاهيميا ، وقد نقول أنهما يقصدان الشيء نفسه. وتماما مثل فكرة الإمكانية المفاهيمية ، تبرز المشكلات عندما نحاول فعلا القول ما هو ممكن من حيث المبدأ. هل هو ممكن من حيث المبدأ مثلا أن نعدّ الى ما لانهاية؟ فعندما يتم الدفاع عن التحليل السلوكي.أنه ممكن من حيث المبدأ اذا لم يكن من الناحية العملية ، فما يعني هذا هو أنه بالرغم من أننا لا نستطيع أبدا وبشكل فعلي تقديم إعادة صياغة تامة حتى لأبسط عبارة ، فإنه يمكننا رؤية أي نوع من الأشياء علينا القيام به من أجل الوصول الى مثل إعادة الصياغة هذه. وبشكل مماثل نحن نعرف أي نوع من الأشياء علينا القيام به من أجل العد الى ما لانهاية ، حتى مع عدم إمكانية الوصول الى ذلك أبدا. ولكن هل هذا كاف لإثبات الفكرة السلوكية؟ ليس هذا واضحا.

لنفرض أننا سلّمنا مع السلوكيين أن إعادة الصياغة ممكنة فقط من حيث المبدأ. الا أن هناك اعتراضا آخرا أبسط على ما يقولون. قد يكون تحليلهم السلوكي للمصطلحات الذهنية جيدا (من حيث المبدأ على الأقل) لحالة ذهنية مثل الاعتقاد، والذي يمتلك رابطة مباشرة مع السلوك. ولكن كيف سيقومون بتحليل الحالات الذهنية الأخرى التي تبدو، حسب التعريف، أنها تتجاوز السلوك – مثل الرياضيات الذهنية، إلقاء نظرة خاطفة على ما في رأسي، تخيل مشهد جبال الألب، أو حتى الحلم؟

وتبدو هذه بالتأكيد حالات إشكالية للنظرية السلوكية. يجادل "رايل" في عمله الرئيسي "مفهوم العقل" The Concept of Mind، أن الحل يوجد في فكرة "التكرار أو اللازمة" refraining. حيث يرى أن العد للعشرة مثلا في ذهنك هي فقط مسألة اللازمة أو التكرار للعد للعشرة بصوت عال، وتبدو هذه فكرة غريبة حقا. ومع ذلك يبدو صحيحا أن الأطفال يتعلمون كيف يفكرون بينهم وبين أنفسهم بالتفكير أولا بصوت عال ومن ثم يتعلمون كيف يفعلون الشيء نفسه دون التكلم. ولكن المسائل تصبح أكثر غرابة عندما ينتقل رايل الى التخيل والذي يحلله كتكرار لما نتظاهر أننا نراه.

وبالطبع اذا لم تكن التحليلات التي قام بها "رايل" جيدة، فلا يثبت أن السلوكية خاطئة، فمن الممكن أن يقوم سلوكيّ أكثر براعة بتحليل أفضل. ولدحض السلوكية بشكل نهائي، نحن بحاجة الى تنقيح الاعتراض أعلاه ونبيّن أنه يعرّف مشكلة غير قابلة للحل، مشكلة لا يستطيع أي فيلسوف التغلب عليها مهما كان بارعا.

تصور أن أحدا ما يسمّع شكسبير لنفسه صامتا. يقترح السلوكيّ أنه على الرغم من صمته فإن له عددا من النزعات السلوكية. واذا سألته ماذا يفعل، سيجيب أنه يتصفح شكسبير. وسنوافق على هذا متذكرين أن السلوكيّ يربط

الحالات الذهنية بالنزعات السلوكية وليس بالسلوك الفعلي ، وقد نبدأ بالتفكير أن مثل هذه الحالات لا تفرض كثيرا من الإشكاليات كما كنا نظن. وربما يكون تصفح السطور في رأسك هو فقط مسألة وجود نزعات أيضا ، وكل ما نحتاجه هو تحليل كفوء بارع.

كما تتناسب النظرة السلوكية جيدا مع حقيقة أنه طالما أن الشخص جالس هناك بصمت ، فلا توجد طريقة لمعرفة "ماذا يجري في رأسه" (تعبير غير سلوكي). وبشكل مماثل ، ليس لدينا أي فكرة ما اذا كانت مادة ما قابلة للذوبان حتى نحاول فعلا وضعها في الماء. فنحن نحتاج الى إثارة السلوك للتأكد من النزعات السلوكية. ولكن هناك شخصا لا يُعتبر هذا صحيحاً بالنسبة له – شخصا يقوم بالتسميع الذهني. إنه يعرف ما يجري في رأسه دون الرجوع الى سلوكه الخاص ، لأنه بالنسبة له النشاط الذهني الذي يتجلى بذاته فقط للآخرين بنتائجه السلوكية له جانب نوعي qualitative. إنك تشعر وكأنك تتصفح شكسبير في رأسك ، وهذا ما يبدو أن السلوكية تتجاهله.

نعود هنا الى اللاتماثل الذي واجهناه عند نقاشنا للثنائية – اللاتماثل بين معرفتي بحالاتي الذهنية الخاصة ومعرفتي بالحالات الذهنية للآخرين. وبينما واجهت الثنائية صعوبات بمعرفتنا لعقول الآخرين ، فإن معرفتنا بعقولنا الخاصة هي التي تفرض المشكلة بالنسبة للسلوكية. وطبقا للسلوكيين ، حين نقول إنَّ شخصاً ما متألم فهو كما نقول كيف يسلك في ظروف معينة ، ولذلك فإن الطريقة الوحيدة لاكتشاف ما إذا كان شخص ما متألما هي فحص سلوكه. ولكن هذا ليس صحيحا عندما أتكلم عن نفسي وعن ألمي الخاص. عندما أقول إن "صديقي متألم" ، فأنا أقصد بقناعة أن صديقي لديه نزعة سلوكية معينة. ولكن عندما أقول "إنني متألم" ، فأنا لا أتحدث عن سلوكي النزعي أو الفعلي ، على الأقل أنا لا أتكلم عن ذلك فقط. أنا أتكلم أيضاً عن شعور ،

وهو خبرة نادرة تخصني وحدي. هذه الواقعة البسيطة، الألم المختبر، تحتاج الى الأخذ بالحسبان من قبل أي فلسفة للعقل بشكل كاف.

هل يستطيع السلوكيون تفسير أفعالنا؟

هناك اعتراض جدي آخر على السلوكية. لقد فكّرنا حتى الآن بعبارات بسيطة تنسب حالة ذهنية الى شخص ما مثل "يعتقد P أن نمرا هرب من حديقة الحيوان". ولكننا نستخدم اللغة الذهنية في أكثر من هذا. وأحد أهم الاستخدامات لهذه اللغة تفسير السلوك: ربما نقول مثلا "لقد أقفل الباب على نفسه لأنه اعتقد أن نمرا هرب من حديقة الحيوان". ويبدو أن هذا الاستخدام للغة الذهنية يصعب التقاطه من قبل التحليل السلوكي.

وحتى نفهم قوة هذا الاعتراض، علينا العودة الى الصيغة العامة التي يوظفها السلوكيون لتحليل اللغة الذهنية. ولقد رأينا أنه عندما نقول إنَّ أحدا ما في حالة ذهنية كذا وكذا فهو مثلما نقول شيئا عن كيف سوف يسلك اذا كانت الأشياء كذا وكذا. وحتى نقول أن P يعتقد أن نمرا هرب من حديقة الحيوان يعني أننا نقول، بين أشياء أخرى، أن P سوف يقفل الباب إذا تحققت شروط معينة أخرى. ولكن انظر ماذا يحدث عندما نحاول إعادة صياغة عبارة تفسيرية: "أقفل P الباب لأنه اعتقد أن نمرا هرب من حديقة الحيوان" تصبح "أقفل P الباب لأنه سوف يقفل الباب اذا تحققت شروط معينة". ولكن هذا لا يمثل تفسيرا لفعل P. إنه يقول فقط أن P أقفل الباب لأن (بين النزعات السلوكية الأخرى) هذا ما سوف يفعله في ظروف معينة. وهذا يشبه الإجابة على سؤال "لماذا ينحل السكر؟" من خلال قولنا "لأن هذا ما يفعله عندما يوضع في الماء". والفكرة هي أنه عندما نسأل عن حدث (أو فعل) ليتم تفسيره، فنحن نريد أن نعرف ليس فقط ما يحدث دائما في ظروف معينة، ولكن لماذا يحدث هذا في تلك الظروف.

وهذه مشكلة جدية بالنسبة للسلوكيين. إن تفسير الفعل هو أحد أهم الأشياء الذي نقوم به باستخدام اللغة الذهنية، ولذلك فإن إخفاق السلوكية في تحليله يمثل مؤشرا للإخفاق في إعادة الصياغة دون فقدان المعنى. وهي ليست من الصعوبات التي يمكن التغلب عليها بالبراعة. وأي تحليل سلوكي سيحول العبارات التفسيرية الجيدة التي على شكل "فعل P كذا وكذا لأنه كان في حالة ذهنية كذا وكذا" الى عبارات على شكل "فعل P كذا وكذا لأنه، في ظروف معينة، سوف يفعل كذا وكذا".

تنبثق الصعوبة من إصرار السلوكي على عدم وجود أشياء مثل الحالات الذهنية على الإطلاق. وإذا كانت هذه الحالات الذهنية غير موجودة، فليس مستغربا عدم إمكانية الاستشهاد بها كتفسيرات للسلوك. وسوف نرى لاحقا، عندما نتعرض الى مقاربة في فلسفة العقل تدعى الوظيفية، أنه بالتخلي عن هذا القيد يمكننا الحفاظ على أفكار جيدة للسلوكية الى جانب تفادي بعض الاعتراضات. والإصرار على عدم وجود حالات ذهنية يقع أيضا وراء الشرط الذي يطالب التحليل السلوكي بإزالة اللغة الذهنية بالكامل، وبالتالي يقع وراء الاعتراض الأخير على السلوكية الذي سنعرضه هنا.

العلاقة بين الحالات الذهنية

تواجه السلوكية إشكالية في طريقة ارتباط الحالات الذهنية مع بعضها. وعندما نحاول عادة إعادة صياغة ادعاء عن الحالة الذهنية من خلال تفصيل الظروف التي سوف تنفَّذ فيها أفعال معينة – أي عندما نملأ A، B، C للصيغة الأصلية – علينا إدخال ضمن هذه الظروف واقعة أن الشخص لديه حالات ذهنية معينة أخرى. خذ مثلا الادعاء أنه في ظروف معينة الشخص الذي يعتقد أن نمراً هرب من الحديقة سوف يغلق الباب. تضم هذه الظروف أن الشخص لا يرغب

بأن يصبح طعاما للنمر، وقد يكون هناك شخص يعاني من رغبة غريبة وهي أن يأكله النمر، اذن عندها لن يقفل الباب وإنما سوف يفتحه على مصراعيه. لذلك يجب أن تذكر إعادة الصياغة أن الشخص سوف يقفل الباب اذا، بين أشياء أخرى، كان لا يرغب بأن يكون طعاما للنمر. ومن الواضح في هذه الحالة أن التحليل يخفق في إزالة اللغة الذهنية. لقد تم إلغاء كلمة "يعتقد"، وإضافة كلمة "يرغب".

ومن الاستجابات الممكنة على هذا قبول أن تحتوي إعادة الصياغة إشارة الى حالات ذهنية أخرى، ولكن علينا محاولة إزالة هذه الإشارات بإعادة الصياغة مرة أخرى. لقد أزلنا الإشارة الى الاعتقاد في إعادة الصياغة الأولى، ولكننا أدخلنا إشارة الى حالات ذهنية أخرى، مثل الرغبة بألا يؤكل، ثم نقوم بإعادة صياغة إعادة الصياغة الأولى من أجل إزالة هذه الإشارات أيضا، والاستمرار في إعادة الصياغة بهذه الطريقة حتى تختفي اللغة الذهنية تماما.

ولكن مصير هذه المحاولة الفشل أيضا. ماذا يحدث عندما نحاول إعادة صياغة "يرغب P بأن لا يؤكل"؟ بين النزعات السلوكية التي ترافق مثل هذه الرغبة هي نزعة إغلاق الأبواب إذا، بين أشياء أخرى، اعتقد شخص أن نمرا هرب من حديقة الحيوان. ولذلك لا بد من ذكر هذا الاعتقاد في إعادة الصياغة التي تهدف إلى إلغاء أي حديث عن الرغبة. ولكن هذا هو الاعتقاد الذي بدأنا به! إن التعبير "يعتقد P ان نمرا هرب من حديقة الحيوان" عاود الظهور في التحليل. ومن الواضح أننا اذا حاولنا تحليله مرة أخرى، سوف تتضمن إعادة الصياغة إشارة الى رغبة P بألا يؤكل، وهكذا الى ما لانهاية. وليس مهما كم عدد المرات التي نعيد الصياغة من خلالها من أجل التخلص من اللغة الذهنية، فنحن لا نستطيع حتى إزالة الإشارة الى بعض الحالات الذهنية.

دلالة السلوك

مع غرابة الادعاءات التي تقدمها السلوكية، ومع الطبيعة القوية لبعض الحجج ضدها، قد نتساءل عن إسهابنا الطويل في شرح فشلها. وهناك العديد من الأسباب لهذا، وذلك أنه مع وجود جميع نقاط الضعف تلك، تبدو السلوكية على حق في إقرارها الرابطة بين الحالات الذهنية والسلوك.

اذا بدأنا من خبرة الوعي الخاصة بنا، نكون عندها ملزمين بالاستبطان – النظر الى عقولنا – كوسيلة رئيسية للحصول على المعرفة عن حالاتنا الذهنية. واذا بدأنا من الطريقة التي نواجه بها الحياة الذهنية للناس الآخرين، عندها نكون ملزمين بالتعامل مع السلوك وكأنه نقطتنا الرئيسية للنفاذ أو الوصول، ويبدأ الاعتقاد القائل بأن الحديث عن الحالات الذهنية هو في الواقع حديث عن السلوك بالظهور وكأنه معقول. هذا هو اللاتماثل الذي لاحظناه أعلاه، وهذه هي المشكلة التي رافقت فلسفة العقل الحديثة. إن وجود السلوكية في الجزء الأول من القرن العشرين وضع المشكلة على الخريطة بالإقرار بأهمية علاقة العقل – السلوك مقابل علاقة العقل – الاستبطان والتي سادت فلسفة العقل في القرون الماضية، وبالتالي يبدو أن للسلوكية دلالة تاريخية.

وتمثل السلوكية أيضا أحد الأمثلة الأقدم والأوضح لمقاربة للفلسفة سيطرت على المواضيع في العالم المتحدث بالإنجليزية منذ منتصف القرن العشرين، والتي مايزال تأثيرها قويا جدا. وما يعتبر مركزيا بالنسبة لتلك المقاربة هي فكرة أنه يمكن حل المشكلات الفلسفية بواسطة التحليل analysis – ومازال يدعى نوع الفلسفة الذي يمارس في معظم جامعات الدول المتحدثة بالإنجليزية بـ "الفلسفة التحليلية". ولا مجال هنا لدراسة ما هو التحليل، ولكن قد تكون قادرا من مثال السلوكية على ملاحظة ضرورة ترتيب أو جعل اللغة التي نستخدمها أكثر دقة، وتحديد ما هي بالضبط أنواع الأعمال التي تؤديها اللغة. ولكن الادعاء

الشائع أن الفلاسفة التحليليين قد امتنعوا عن المنطقة المعتادة للفلسفة – الاهتمام بالحقائق العميقة للعالم – للاهتمام بدلا من ذلك بأسئلة عن اللغة، وما اذا كان هذا موضع تقدير أو لوم فإنها قضية أخرى.

وللأسف لا يمكننا القول إن السلوكية نجحت في إثبات أن الأسئلة مثل "ما هو العقل؟" هي أسئلة زائفة لا ينبغي طرحها أبدا. ويعني إخفاق السلوكية أن هذه الأسئلة مازالت ذات معنى ودلالة ومازالت تتطلب إجابات.

تطابق العقل- الدماغ

إذا كان العقل هو (ما يناقض الادعاءات السلوكية) شيء. ولكن ليس (ما يناقض الادعاءات الثنائية) شيئا غير فيزيائي، أفليس الحل الواضح أن العقل شيء فيزيائي؟ يجب أن يكون العقل مطابقا للجسد، أو جزءاً من الجسد مثل الدماغ والجهاز العصبي المركزي. إذا كان كذلك، فيجب أن تكون الحالات الذهنية والأحداث والعمليات مطابقة للحالات الفيزيائية (مثل استثارة الخلية العصبية)، والأحداث (مثل تفريغ الخلية العصبية) والعمليات (مثل الاستثارة والتفريغ المتتابعين لسلسلة من الخلايا العصبية.

تدعى هذه الرؤيا بـ **نظرية التطابق** للعقل **identity theory**. ويفسر الفلاسفة عادة ما يقصدون بالتطابق باللجوء الى الأمثلة. على سبيل المثال، ان الكلمتين "ماء" و "H_2O" تسميتان مختلفتان للشيء نفسه: فالماء مطابق لـ H_2O. وبشكل مماثل يؤكد أصحاب نظرية التطابق أن "العقل" و"الدماغ" هما مجرد تسميتين للشيء (الفيزيائي) نفسه. وما يقولونه عن العقل يقولونه أيضا عن الظواهر الذهنية مثل خبرتك البصرية لهذه الصفحة. فالخبرة البصرية، كما يقولون، مطابقة للنشاط الكهربائي في منطقة معينة من القشرة البصرية، و"الخبرة البصرية لهذه الصفحة" هي مجرد تسمية أخرى لهذا النشاط الكهربائي.

يبدو أن صياغة النظرية بهذه الطريقة زائف بشكل واضح. اذا قلت إنني أمتلك خبرة بصرية لكذا وكذا، فأنا لا أقول شيئا عما يحدث في دماغي. والا إذا كنت أعرف الكثير عن دراسة الجهاز العصبي، فأنا لا أعرف حتى ما يحدث في دماغي. إذن كيف يكون الإثنان متطابقين؟

ويقال الشيء نفسه عن تطابق الماء و H_2O. فمجرد أن الماء و H_2O في الواقع متطابقان لا يعني أن يعرف أي شخص يستخدم المصطلح الأول أو الآخر ذلك. فأنا أستطيع طلب كأس ماء دون معرفة أي شيء عن تركيبه الكيميائي، وقد يدرس أحد كتابا كيميائياً ويتعلم الكثير عن H_2O دون إدراك أن H_2O هو الشيء الذي يأتينا عبر الصنابير. وبشكل مماثل، يمكنك التكلم عن خبرتك البصرية لهذه الصفحة دون أن يكون لديك أدنى معرفة أنك تتكلم في الواقع عن نشاط كهربائي في دماغك.

ويجدر بنا التمييز هنا بين ما يفعله أصحاب نظرية التطابق عما يحاول فعله السلوكيون. يريد السلوكيون إيجاد طريقة لاستبدال اللغة الذهنية لأنهم يعتقدون أن الأشياء التي تشير اليها كلمات مثل "عقل" ليست موجودة في الواقع. ولكن نادراً ما يقلق أصحاب نظرية التطابق استبدال الكلمات الذهنية، كونهم يرون أن الكلمات تعود للأشياء كما تظهر، وما يهمهم أن يبينوا ما هي تلك الأشياء. وفي حالة العقل، تقول النظرية، إنّ الشيء الذي يشار اليه هو الشيء الذي ندعوه في ظروف أخرى الدماغ. ولكن هذا يوحي أنه لا مجال الا لاستبدال كلمة "عقل" بكلمة "دماغ".

ولكن نظرية التطابق تقول إننا لا نعرف عادة أي العمليات الفيزيائية تتطابق مع خبرات الوعي. ولكن حالما نبرهن على مثل هذا التطابق من خلال البحث التجريبي فإننا ملزمون بقبوله. فإذا كان لدى شخص ما خبرة معينة، إذن لا بد من حدوث نوع معين من النشاط الكهربائي في دماغه أيضا – والعكس صحيح

(اذا حدث نوع معين من النشاط الكهربائي في دماغه فيجب أن يكون لديه خبرة معينة). ويجب أن يكون كذلك طالما أن التوصيفات الفيزيائية والذهنية تصف الحدث ذاته. وبشكل مماثل، حالما نبرهن على تطابق الماء وH_2O، فيجب علينا قبول إننا اذا كنا نشرب الماء اذن فنحن نشرب H_2O. ولكن هنا تبدأ نظرية التطابق بالوقوع في الإشكاليات.

إشكاليات نظرية التطابق

لنفرض أنني برهنت على تطابق، لنقل، خبرة الألم والنشاط الكهربائي في منطقة معينة من الدماغ، ولنسميها منطقة الألم. ولنفرض أيضا أنه لدي جهازا ماسحا scanning device يخبرني بوجود أو عدم وجود نشاط كهربائي في منطقة الألم في دماغ شخص ما. والآن فكّر بالأوضاع التالية:

١- شخص يجلس على كرسي مرتاحا يشاهد التلفاز ويشرب كأسا من الشاي. وعندما أسأله إذا كان يشعر بالألم فسوف ينظر الي باستغراب وينفي ذلك. ولكن يظهر جهاز المسح نشاطا كهربائيا مكثفا في منطقة الألم.

٢ - شخص مجروح بشكل مؤلم يئن من الألم المبرح ويصرخ بصوت عال من شدة الألم. ومع ذلك لا يظهر جهاز المسح أي نشاط كهربائي في منطقة الألم.

٣ - أنك مجروح بشدة وتعاني من ألم مبرح. وهناك شخص يخبرك أنه لا يوجد أي نشاط كهربائي في منطقة الألم.

٤- أصادف مجموعة من الغرباء يسلكون بطريقة تماثل سلوكنا. وإذا كانوا جرحى فإنهم يبكون ويشتكون كما نفعل. ولكن الدراسة التشريحية تكشف أنهم يملكون تركيبا دماغيا مختلفا تماما عنا، والذي لا يعتمد على التفريغ الكهربائي وإنما على حركة قطع صغيرة جدا من الخزف العظمي المتناسق

الأشكال. والألم الذي يعانيه الغريب مطابق لنمط الخزف العظمي في أي موقع في دماغ الغريب حيث لا توجد منطقة ألم.

وطبقا لنظرية التطابق، العلاقة بين النشاط الكهربائي في منطقة الألم والألم مرسخة، فنقول إن الشخص في المثال الأول متألم، في حين أن الشخص في المثال الثاني ليس كذلك. في المثال الثالث، سوف تقبل إنك نفسك، رغم كل شيء، لست متألما. وفي المثال الرابع، سوف ننكر أن الغرباء قادرون على الشعور بالألم، طالما أنهم يفتقدون الفيزيولوجيا الملائمة بالرغم من سلوكهم. ولا يبدو أي من هذه الاستنتاجات مقبولا. ففي كل حالة يبدو السيناريو مقنعا، ولكن تبدو النتيجة التي تجبرنا بها نظرية التطابق مضللة.

ما هو الخطأ؟ عرّفنا في تساؤلاتنا حتى الآن طريقتين للبرهنة على الحالة الذهنية التي يكون عليها الشخص. عندما يكون الشخص هونفسي فأنا أعرف حالتي الذهنية بواسطة الاستبطان، وعندما يكون أي شخص آخر فأنا أحكم على سلوكه (بما فيه تقريره عن حالته الذهنية الخاصة). ويعتبر التوتر أو اللاتماثل بين هاتين الوسيلتين في الحصول على المعرفة إشكاليا، ولكنه توتر حقيقي ينشأ عن الطرق الفعلية التي نصنع من خلالها أحكاما عن الحالات الذهنية للآخرين. والان اذا وضعنا كلا منهما في مواجهة مع طريقة ثالثة جديدة لمعرفة ما هي الحالة الذهنية لشخص ما: أي جهاز المسح. ما تثبته الأمثلة أعلاه أن جهاز المسح غير ملائم أبدا لتحديد الحالة الذهنية التي يكون عليها شخص ما. ففي المثالين الأولين نحن نستمر في صنع أحكامنا على أساس السلوك بصرف النظر عما يظهره جهاز المسح. في المثال الرابع، لا تعتبر واقعة عدم وجود شيء لمسحه ذات صلة بالتساؤل عما اذا كان الغرباء متألمين. وفي الحالة الثالثة، سيكون منافيا للعقل أن أضع الجهاز ليقرأ تقييمي لحالتي الذهنية الخاصة.

الأنماط والنماذج

لكن ليست هذه نهاية نظرية التطابق، إنها فقط نهاية صيغة معينة من النظرية. عند إدخال جهاز المسح افترضنا تطابقا مرسخا بين خبرات الألم بشكل عام والنشاط الكهربائي في منطقة الألم بشكل عام. أي أننا افترضنا تطابقا بين نمط type من الحالة الذهنية ونمط من الحالة الفيزيائية. ولكن أي نمط له عدد من الأمثلة، أو كما يميل الفلاسفة الى تسميتها إشارات أو نماذج tokens. جميع السكاكين مثلا في درج المائدة هي نماذج لنمط معين – وهو السكاكين – في حين أن جميع المعالق هي نماذج لنمط مختلف. والآن عندما نؤكد أن هناك تطابقا بين نمطين، كما نفعل عندما نزعم أن الألم (بشكل عام) هو نشاط كهربائي في منطقة الألم (بشكل عام)، فنحن نؤكد أن كل نموذج للنمط الأول هو نموذج أيضا للنمط الثاني، والعكس صحيح. ولذلك نحن نلزم أنفسنا بالقول إنه لدينا نموذجا من النمط الأول في كل مرة نجد نموذجا من النمط الثاني، وهذا سبب معاملتنا لجهاز المسح وكأنه كاشف ألم. وهذا ما أوقعنا في المشكلات.

ولذلك فإن أفضل شيء يمكن القيام به من قبل أصحاب نظرية التطابق إنكار وجود تطابق بين أنماط الحالة الذهنية وأنماط الحالة الفيزيائية. وبدلا من ذلك، عليهم إنشاء ادعاء أكثر عمومية وهو أن جميع الحالات الذهنية (بصرف النظر عن نمطها) هي في الواقع حالات دماغية (بصرف النظر عن نمطها). فحالة الألم مثلا كونها حالة ذهنية فهي حالة دماغية أيضا، ولكن حقيقة أنها نمط معين من الحالة الذهنية (ألم)، لا يتبعها أو لا يستلزمها أي حالة دماغية من نمط معين.

وطالما أن أصحاب نظرية التطابق لا يوقعون أنفسهم في شرك التطابق المتعجل لأنماط الحالة الذهنية مع أنماط الحالة الدماغية، فإنه يمكن قبول أن خبرة ألم معينة (مثل خبرتي بالألم عندما أشك القلم في ذراعي) متطابقة مع حالة دماغية من نمط معين، بينما خبرة ألم أخرى (خبرتي في الألم عندما شككت

القلم في ذراعي منذ نصف ساعة) متطابقة مع حالة دماغية من نمط آخر. ويمكن أن نقبل أيضا أنه ربما تكون خبرة الألم للغريب متطابقة مع نمط مختلف تماما لحالة الغريب الدماغية. وبافتراض هذا التعديل، لا يُقبل جهاز المسح كطريقة للكشف عن ما هو نمط الحالة الذهنية لشخص ما، بالرغم من بقائه كطريقة لكشف الحالة الدماغية.

المذهب الوظيفي استخدم نموذج الحاسوب

ربما تتحاشى نظرية تطابق النموذج نوع الاعتراض الذي ناقشناه توا، ولكنها تفعل ذلك فقط بصمتها حيال سؤال مهم جدا. اذا كانت خبرة ألم معينة هي حالة دماغية من نمط معين، وخبرة ألم أخرى هي حالة دماغية من نمط آخر، فما الذي يجمع بينهما؟ ما الذي يجعل جميع النماذج من نمط "الألم"؟

وهذا يثير سؤالا عاما: ما الذي يجعل أي حالة ذهنية نمطا للحالة الذهنية كما تكون؟ ربما نستطيع الإجابة على هذا السؤال إذا عدنا الى الرؤيا الأساسية السلوكية: الرابطة بين العقل والسلوك. ربما ما يجعل حالة ذهنية حالة من نوع معين وليست من نوع آخر هو طريقة تفاعلها مع حالات أخرى لإنتاج سلوك معين – بعبارة أخرى إنه دورها الوظيفي.

ماذا نقصد بالضبط بتعبير "الدور الوظيفي" هنا؟ ربما يساعدنا في فهم هذا التناظر. يمكن أن تكون طابعة الحاسوب في إحدى حالتين: "على الخط" on-line "خارج الخط" off-line. ما يجعل حالة على الخط أو خارج الخط ليس نمط الحالة الفيزيائية ذات العلاقة، ولكن الوظيفة المؤداة بواسطة تلك الحالة في الأعمال الكلية للطابعة. على سبيل المثال، تكون الطابعة في حالة على الخط اذا كانت ستبدأ بالطباعة عندما تستقبل تعليمات من الحاسوب، وتصبح خارج الخط عندما نضغط على زر "على الخط/خارج الخط". وتكون في حالة خارج الخط اذا كانت سترفض مثل هذه التعليمات وتصبح على الخط

عندما نضغط الزر نفسه. إنَّ اتحاد مدخلات محددة (تعليمات من الحاسوب وضغط الزر) على الحالة الراهنة للطابعة (إما على الخط أو خارج الخط) يؤدي الى مخرجات محددة (مثل الطباعة "سلوك") وحالة جديدة للطابعة (والتي ربما تكون أو لا تكون نفس الحالة التي كانت عليها سابقا). إنها الطريقة المحددة حيث تتناسب حالة معينة للطابعة مع هذا التفاعل للمدخلات والحالة الراهنة والمخرجات والحالة الجديدة – دورها الوظيفي – والتي تجعلها في حالة على الخط أو خارج الخط.

تدعى هذه الرؤيا القائلة إن حالة ذهنية هي نمط للحالة الذهنية حسب دورها بـ **الوظيفية** **Functionalism**. ويمكننا أن نرى كيف تحتفظ الوظيفية بالرؤيا الرئيسية للسلوكية – الرابطة بين الحالات الذهنية والسلوك – بينما تتجنب الادعاء بأن الحالات الذهنية غير موجودة في الواقع. ونتيجة لذلك، تتفادى الوظيفية بعض الاعتراضات الأساسية على السلوكية. فمثلا لا يوجد لدى الوظيفية مشكلة عند تفسير الأفعال باللجوء الى الحالات الذهنية لأنها، على عكس السلوكية، يمكنها قبول أن اللغة الذهنية هي ما تبدو أنها عنه – أي الحالات الذهنية.

ولكن لقبول أنَّ الحالات الذهنية موجودة، ولتقديم نوع من التفسير لما يجعل أي حالة معينة نموذجا لنمط معين بدلا من آخر، فليس علينا القول ما هي الحالة الذهنية فعلا. فيمكن إنجاز الأدوار الوظيفية بواسطة حالات العقل غير الفيزيائي من النوع الذي تقترحه الثنائية وكذلك بواسطة حالات الدماغ أو الجسد. ولا يميل الوظيفيون مع ذلك في الممارسة الى أن يكونوا ثنائيين وإنما فيزيائيين Physicalists – أي أنهم يعتقدون أن الكائنات البشرية هم فقط أجساد فيزيائية وليس أكثر من ذلك. (من أجل نقاش إضافي للمذهب الفيزيائي، انظر فصل الميتافيزيقيا). ولكن ليس على الوظيفيين أن يكونوا فيزيائيين. وهذه نقطة تستحق الملاحظة من أجل تلك الأشياء التي تربك الناس في فلسفة العقل حيث أنهم يخفقون في رؤية أن النظريات المختلفة التي ناقشناها – الثنائية، السلوكية،

نظرية تطابق النموذج، نظرية تطابق النمط، والآن الوظيفية – ليست كلها بالضرورة تحاول أن تجيب على السؤال نفسه. فالثنائية ونظرية تطابق النموذج هي إجابات بديلة لأسئلة "ما هو العقل؟" و"ما هي الحالات الذهنية؟"، وكلاهما قد رُفضا من قبل السلوكية على أساس أنهما بلا معنى. وحلت نظرية تطابق النمط محل نظرية تطابق النموذج من خلال الإجابة على سؤال آخر "ما الذي يجعل حالة ذهنية معينة نمط الحالة الذهنية كما هي؟" – السؤال الذي قدمت عليه الوظيفية إجابة منافسة.

وربما يبدو الخيار الأفضل للفيزيائي اتحاد الوظيفية مع نظرية تطابق النموذج. وهذا سوف يعني الاعتقاد بأن حالة ذهنية مطابقة لحالة دماغية – ولكنها من نمط الحالة الذهنية بسبب الدور الوظيفي الذي تفرضه الحالة الفيزيائية. بهذه الطريقة يمكننا تجنب الاعتراضات على نظرية تطابق النمط. واذا عدت الى الأمثلة الإشكالية التي عرضناها، سوف ترى أنها لا تفرض أي مشكلات بالنسبة للوظيفية. وهذا بسبب أنه لا يهم الوظيفي أي نمط من الحالة الفيزيائية تطابقه الحالة الذهنية طالما أن الحالة الفيزيائية تنجز الدور الوظيفي الصحيح – والتي في كل مثال تفعل ذلك.

وفي الممارسة مع ذلك توجد أسباب سليمة لاتحاد الوظيفية مع رؤيا أكثر تقدما بدلا من نظرية تطابق النموذج. وسبب ذلك أنه قد يكون مستحيلا أن نفرد أو نميز حالة فيزيائية محددة مع ما يطابقها من حالة ذهنية محددة. ويمكننا معرفة سبب هذا اذا اخترنا مثالا أكثر إحكاما من الذي اخترناه سابقا وبدلا من طابعة الحاسوب سوف نأخذ الحاسوب نفسه. عندما أكتب فإن حاسوبي يدير الحزمة البرمجية معالج النصوص، وفي أي لحظة يمكنني تعريف العديد من الحالات الوظيفية لهذا البرنامج. اذا ضغطت مثلا الزر F4 ستكون النتيجة حالة الهامش، حيث يتبع النص حالة الهامش التي حددتها حتى أضغط زرا آخرا. واذا ضغطت

الزرين Ctrl وF2 معا، فإن البرنامج ينتقل الى حالة معقدة جدا حيث يمكن بضغط أزرار إضافية إنجاز عملية التدقيق الإملائي، أو عملية عد الكلمات.

إنني أتكلم هنا عن البرنامج كشيء فيه جميع الحالات الوظيفية المتنوعة. ولكن بالطبع لا أحد سوف يظن أن هناك شيئا أكثر من حاسوب على مكتبي – تشكيلة معقدة من المعادن وشبه المعادن والبلاستيك حيث تتدفق التيارات الكهربائية بسرعة عالية جدا. ولن نميل الى أن نكون ثنائيين في حالة البرامج والحاسوب. ولذلك اذا كان لا يوجد شيء أكثر من حاسوب، فإن الحالات الوظيفية يجب أن تكون حالات فيزيائية لذلك الحاسوب. اذن ما هي حالة الحاسوب الفيزيائية التي تطابق حالة "الهامش"؟ ربما يمكننا التقاط دارة كهربائية معينة في الحاسوب تكون في جالة الشحن عندما يكون البرنامج في هذه الحالة، وفي حالة غير مشحونة عندما لا يكون هناك هامش. وتبدو حالة هذه الدارة الكهربائية هي المرشحة لحالة "الهامش".

ولكن لنفرض الآن أنني أنهيت عملي على معالج النصوص وبدأت بتشغيل لعبة من الألعاب على الحاسوب. إن الدارة نفسها تنجز وظيفة مختلفة تماما في البرنامج الجديد – ربما تصبح في حالة الشحن عندما تختفي طاقة سفينة الفضاء التي ألعب بها. وبالتالي فإن حالة "الهامش" ليست متطابقة مع الحالة المشحونة للدارة الكهربائية، ولكنها مطابقة لحالة الدارة الكهربائية المشحونة بافتراض تشغيل حزمة معالج النصوص – أي بافتراض أن باقي الحاسوب في حالة معينة. وهذا يوحي بأننا لا نستطيع مطابقة حالة "الهامش" مع الحالة المشحونة لدارة كهربائية مفردة، ولكن فقط مع الحالة الفيزيائية للحاسوب ككل (بما فيه الحالة المشحونة لتلك الدارة الكهربائية). وبشكل مماثل، ربما لا نستطيع مطابقة حالة ذهنية مع حالة أي جزء في الدماغ ولكن فقط مع حالة الدماغ ككل. في الواقع، بما أن الدماغ هو مجرد جزء من الجسد، فربما يكون علينا مطابقة كل حالة ذهنية مع حالة الجسد ككل.

ولكن قد لا يكون هذا صحيحا أيضاً. لنفرض أنه بالإضافة الى حالة "الهامش" هناك أيضا حالة "الكتابة الثخينة". وباستخدام الجدل ذاته، ستكون حالة "الكتابة الثخينة" متطابقة أيضا مع الحالة الفيزيائية للحاسوب ككل. ولكن اذا كانت كلا الحالتين الوظيفيتين مطابقتين لنفس الحالة الفيزيائية، فلا بد أن يكونا أيضاً متطابقتين مع بعضهما. والواقع باستخدام هذه الحجة، ستكون جميع الحالات الوظيفية للبرنامج حالة واحدة في وقت واحد. ومن الواضح أن هذا مناف للمنطق. فحالة "الهامش" لها دور وظيفي مختلف تماما عن حالة "الكتابة الثخينة"، ولذلك نتحدث عنهما على أساس أنهما حالتان وليستا حالة واحدة. ومضمون هذا الاستنتاج العقلي أن الحالات الوظيفية للحاسوب لا يمكن أن تكون مطابقة للحالة الفيزيائية للحاسوب ككل أيضا.

ما هي اذن الحالات الوظيفية؟ إحدى الاقتراحات تقول إنه طالما نقصر أنفسنا على التفكير بالحاسوب على أنه لا شيء أكثر من معدن وبلاستيك تحدث فيه أحداث كهربائية متنوعة، فلا معنى للحديث عن الحالات الوظيفية على الإطلاق. ولكننا بشكل طبيعي نقارب الحاسوب مع أهداف معينة ومشاريع معينة لأنفسنا، ونترجم سلوكه بطرق تحدَّد من خلال مصالحنا الخاصة، ونعزو إليه حالات وظيفية على أساس قوة تقييمنا لما يقوم به الحاسوب. واذا نظرنا إليه بدون مصالح، فلا نجد أن الحاسوب يملك حالات وظيفية، ولكن اذا نظرنا له في ضوء مصالح معينة للمهام التي يساعدنا في تنفيذها، فإنه يفعل ذلك. وليس واضحا ما إذا كان يمكن إضافة معلومات أخرى لهذه المقاربة بشكل ناجح. وحتى لو أمكن ذلك، يُشَك بإمكانية توسيعها لتشمل الحالات الذهنية. ربما أقوم بتأويل أو ترجمة سلوك الآخرين وأنسب إليهم حالات ذهنية على أساس تأويلي، ولكني بالتأكيد لا أصل لتقييمي عن حالاتي الذهنية الخاصة بواسطة مثل هذا التأويل ولكن بالنفاذ أو الوصول المباشر الى تلك الحالات. وكوني في حالة

ألم، فلا يعتمد هذا على امتلاكي لحالة وظيفية من نوع معين منسوبة لي من قبل شخص ولا حتى من قبل نفسي. وكوني في حالة ألم يعني أنني في حالة ألم.

العودة إلى غموض الوعي

يبدو أننا عدنا الى المكان الذي بدأنا منه، الظاهرة اليومية لكن الفريدة للوعي. إنها بشكل واقعي ظاهرة يومية لكونها جزءا لا مفر منه، وشرطا ضرورياً أيضاً لخبرة كل شخص في كل لحظة. والواقع أننا نستطيع القول إنها خبرتنا. وهي فريدة لكونها تقاوم بعناد أي محاولة تفسير أو شرح أو توضيح. وركز أحد فروع فلسفة العقل على طبيعة الوعي كما تختبره الكائنات البشرية، حيث تأسس ليصف بدقة ما يحدث عندما يكون شخص ما واعيا لشيء ما، وهو **مذهب الظواهر أو الفينومولوجيا** Phenomenology. ولقد بدأت المقاربة الظواهرية نموذجيا بوصف الطريقة التي تظهر بها الأشياء لنا فعليا، بدلا من مناقشة دور عمليات العقل المسببة للوعي، أو ما اذا كان العقل متطابقا مع الدماغ.

وعلى الرغم من عدم إمكانية مناقشة الظواهرية مطولا هنا، الا أن الفكرة التي انبثقت عن هذه المقاربة والتي تستحق الاهتمام بشكل خاص هي أطروحة أن الوعي يكون دائما قصديا intentional. والمصطلح كما يُستخدم هنا لا يعني المعنى المألوف بأنه غرضي أو مقصود، ولكنه يشير إلى حقيقة أن الوعي يوجَّه دائما باتجاه شيء ما. وكما أننا لا نستطيع الإبصار دون رؤية شيء ما، ولا السماع دون سماع صوت ما، كذلك لا نستطيع أن نكون واعين دون وجود شيء نعيه. ربما يكون ضوءا، رائحة، ألما، ذكريات، نظرية رياضية، أو أي شيء، ولكن يجب أن يكون هناك موضوعا للوعي. وهذه هي **أطروحة القصدية** thesis of intentionality.

وإحدى الطرق التي تبدو من خلالها هذه الأطروحة مهمة في كونها تساعدنا في فهم أن الوعي ليس شيئا. إنه أقرب الى النشاط أو الموقف. وهذا هو سبب عدم قدرتي على استبطانه ورؤيته بعين العقل. عندما أجعل شيئا ما هدفا أو موضوعا لوعيي، فإن ذلك الشيء يملأ ويستولي على وعيي. ولكن وعيي لا يصبح الشيء باتجاه ما وُجه نحوه. ولا يهم مدى تركيز عقلي على المشهد الذي أراه أو الموسيقا التي أسمعها أو الفكرة التي أفكر بها مليا، فهناك فرق متعذر اختزاله بين كونه شيئاً وبين كونه واع لذاك الشيء. وكانت هذه الملاحظة أساسا لوصف شهير على صورة مفارقة وضعه "سارتر": "يكون الوعي ما لست أكون وهو لا يكون ما أكون".

والطريقة الأخرى التي تبدو من خلالها الأطروحة القصدية مهمة هي في اقتراح أن الطريقة الأفضل للتفكير بالوعي هي تركيز انتباهنا على الأشياء التي نعيها: تلك الصفحة، هذا الضوء، ذاك الصوت. إذا كان هذا صحيحا – ويبدو قابلا للتصديق – اذن يجب التسليم أنه لا يمكن فهم الوعي بعيدا عن موضوعاته – الأشياء التي يوجَّه نحوها. وبفهمه كأسلوب للقصدية، فالوعي إذن الطريقة التي نأخذ بها الأشياء كما تكون. ولكن بسبب وجود أنواع كثيرة من الموضوعات، اذن هناك أنواع مختلفة من المقاصد. إن وعيك بالبياض الناصع للصفحة، بالكلمات الواردة على الصفحة وما تعنيه، بالصور على الحائط، بالأصوات التي تسمعها، بذكرياتك عن وجه ما، كله يتطلب أنواعا مختلفة من الفعل القصدي. وبعض هذه الأفعال معقد تماما. إذا كان أمامك لوحة لشخص على الحائط فإنك لن تأخذها على أنها موضوع ببعدين مع ألوان على جانب واحد، ولكن أيضا كتمثيل لشخص ما. إنك تدركها بكل هذه الأشياء من خلال فعل قصدي متقدم ومتطور تنفذه دون التفكير بدرجة تعقيده.

تنكشف الطبيعة المعقدة للفعل القصدي إذا فكّرنا بخبرتنا لموضوع مفرد. افرض أنك نفسك تقف أمام منزل. ماذا ترى؟ المنزل؟ حسناً، ليس بالضبط.

اذا كنت تقف الى جوار الباب الأمامي فما يمكنك رؤيته هو الجزء الأمامي للمنزل. انظر الى الأعلى: سترى الآن نوافذ الطابق العلوي، الطرف العلوي المستدق للمدفأة، الأنتين أو الستلايت. إن الجزء السفلي للمنزل هو خارج رؤيتك الآن جزئيا. اخفض نظرك وسر حول المنزل. وأنت تقوم بهذا سترى بشكل منحرف الزاوية الحائط الجانبي ثم الجزء الخلفي من المنزل، جوانب جديدة تظهر وجوانب أخرى تختفي. إن فحص المنزل هو اتحاد معقد للظهور والغياب: إنك تتذكر المنظور السابق وتستقبل المنظور الجديد وأنت تدور حول المنزل. ولكن ليس المنزل مجموع هذه "الظهورات". نحن نختبر الجوانب كجوانب للموضوع القصدي الكلي، وهو المنزل. وهذه الجوانب لها معنى فقط لأننا قصدناها كجوانب للمنزل.

عندما نأخذ هذا النوع من الوصف الصبور لما نعنيه فعلا بخبرة الوعي لشيء ما، فإننا سرعان ما ندرك أن العقل لا يستقبل أجزاء صغيرة من معطيات خالصة، انطباعات خام عليه مهمة تجميعها وبنائها كعالم. لقد رأينا في فصل نظرية المعرفة أن هذه الطريقة في عرض الخبرة الحسية تميل الى حجز الانطباعات "داخل" الرأس، مما يفسح المجال للنزعة الشكوكية: من أجل ماذا نقول إن الانطباعات الداخلية تطابق ما يكون هناك "في الخارج" في العالم الحقيقي؟ إن ما يجذب في المقاربة القصدية للعقل وللعالم أنها ترسخ الطبيعة الجوهرية "العمومية" للعقل. إن العقل لا يخزن المعطيات من "الخارج هناك"، لأنه هو "في الخارج هناك"، في خبرته للعالم كظواهر قصدية.

لم تلغ الظواهرية الغموض الأساسي للحياة الذهنية أو الوعي أكثر مما فعلت المحاولات الأخرى المختلفة لفهم طبيعة العقل التي ركزنا عليها في هذا الفصل. ومازلنا لم نحصل على إجابات نهائية على الألغاز الأساسية التي تحفّز فلسفة العقل، وبالرغم من كل هذا النشاط الفلسفي، يجب ألا نستنتج عدم تحقق أو

إنجاز شيء. وتُتَّهم الفلسفة دائما أنها تدور وتدور في دوائر، ويُستشهد دائما بإخفاق الفلاسفة في حل مشكلة العلاقة بين العقل والجسد بعد آلاف السنين من المحاولات، كمثال على الدوران حول محور بلا هدف. ولكن تدل الشكوى بهذه الطريقة على سوء فهم لطبيعة الفلسفة. فقد لا تُحَل المشكلات ولكن يتعزز فهمنا لطابعها وعمقها وتعقيدها. ونتيجة لذلك تتغير طريقتنا في التفكير بالعقل بشكل ثابت وتستمر في التغير اليوم. إن إعادة التفكير بالأسئلة التي طرحناها لها قيمة وهي بمثابة إيجاد إجابات.



الفصل الرابع

فلسفة العلم

Philosophy of Science

التقدم العلمي كظاهرة متميزة

من الواضح أن العالم قد تغير بشكل كبير خلال القرنين الماضيين ، وبشكل سريع ومؤثر مقارنة بأي فترة زمنية من التاريخ الإنساني . ولماذا حدث هذا؟ إنها مسألة مشوقة ومهمة وجدلية أيضاً . ولكن من الصعب الإنكار أن أحد العوامل الرئيسية المسؤولة عن هذه التغيرات هو التقدم المدهش الذي تحقق في العلوم النظرية والتطبيقية . نحن نعيش في عالم ناطحات السحاب ، والسيارات ، والطائرات ، والتلفازات ، والهواتف ، والحواسب ، والإضاءة الاصطناعية ، والتطبيقات الكهربائية بجميع أنواعها ، والصناعات البلاستيكية والمواد المصنعة الأخرى ، والمضادات الحيوية ، والتصوير الشعاعي ، والصور . . . . ويمكن التوسع بقائمة الأشياء التي أصبحت ممكنة الى ما لانهاية بفضل العلم الحديث ، وهذه الأشياء تحيط بنا وأصبحنا نعتمد عليها بالكامل .

وبينما يساعد تأثير العلم ومعدل التقدم المميز له في تفسير الطريقة التي يتغير بها العالم ، فإن هذا التقدم نفسه يستدعي التفسير ، فهو رغم كل هذا ظاهرة

مدهشة. لقد تقدم فهمنا العلمي في القرون القليلة الماضية بشكل أوسع مما كان عليه طوال التاريخ الإنساني السابق لهذه الفترة. كما كان معدل التقدم في العلوم مذهلا مقارنة بجميع المساعي والمحاولات الإنسانية. ولا ننكر التقدم في مجالات مثل النقد الأدبي والفلسفة والتاريخ والاجتماع، ولكن يبدو نوع التقدم ومعدل التقدم اللذين تحققا في العلوم الطبيعية من نسق مختلف تماماً. ولذلك كيف يمكن تفسير هذا؟

هل يعتبر تقدم العلم غامضاً فعلاً؟ قارن مثلا علم النفس بعلم التنجيم، أو الطب الحديث بطب القرون الوسطى، أو علم الفلك الحديث بعلم الفلك القديم. الفرق واضح: يرتكز العلم الحديث على افتراضات أساسية صادقة. وما سبق كان يرتكز على افتراضات كاذبة. فطالما أنك تعتقد أن النجوم تحكم شخصيتك، وأن المرض يعود الى وجود دم فاسد، أو أن الشمس تدور حول الأرض، فلن تحقق تقدماً كبيراً. ولكن عندما تبدأ بالعمل وفق افتراضات أساسية صادقة،ستكون أبحاثك في المسار الصحيح وسيكون تقدم العلم حتمياً.

من المؤكد أن هذه الاستجابة قابلة للتصديق ظاهرياً، ولكن من وجهة نظر فلسفية فهي إشكالية. فلماذا نعتقد أن الافتراضات الأساسية التي يرتكز عليها العلم الحديث صادقة؟ والسبب الرئيسي للتفكير بهذه الطريقة أن الأبحاث المستندة إليها تميل لأن تكون أكثر نجاحا من الأبحاث المبنية على افتراضات أخرى. على سبيل المثال، علماء الفلك الذين يبدأون بقبول مركزية الشمس لنظامنا الشمسي أكثر قدرة على إنشاء تنبؤات دقيقة مما يستطيع علماء الفلك الذين يعتقدون بمركزية الأرض. وتوصيفهم لسلوك الأجسام العلوية يتسق بشكل أفضل مع جوانب العلم الأخرى، مثل نظرية الجاذبية الأرضية. ولكن يبدو الآن وكأننا نقول شيئاً مثل:

يعود نجاح العلم الى صدقه. ونحن نعرف انه صادق بسبب نجاحه.

والمشكلة في هذه المقولة أن الشيء الذي يحتاج الى تفسير – نجاح العلم – يُستخدم في التفسير، مما يشبه تعريف كلمة من خلال إنشاء تعريف يحتوي تلك الكلمة التي نحاول تعريفها. ولذلك يبدو القول إن العلم ناجح لأن افتراضاته صادقة وكأنه من التفسيرات التي تبدو جيدة بداية، ثم تنقلب عند الفحص لتبدو فارغة. ولكن هناك الكثير مما يمكن قوله فيما يتعلق بهذه المسألة، وسوف نعود إاليها لاحقاً.

ما هي التفسيرات الأخرى للتطورات المذهلة في العلم الحديث التي يمكن تقديمها؟ يمكن القول عموما إن هناك نوعين من التفسيرات:

- تلك التي ترتكز على عوامل خارجية على العلم: مثل مستوى التمويل الذي يخصص للعلم، الروابط بين العلم والجيش، الروابط بين العلم والمصالح التجارية، ذكاء العلماء الأفراد، أو فعالية المؤسسات العلمية المهنية التخصصية في نشر المعلومات وتحفيز التعاون.

- تلك التي ترتكز على عوامل داخلية للعلم: مثل المنهجية التي يوظفها العلماء نموذجياً، أو الافتراضات النظرية التي يسلّمون بها جدلا أو يفترضون صحتها.

ولا يعتبر كلا النوعين من التفسير حصريين ويساهمان في فهمنا للتقدم العلمي. ومع ذلك يركز فلاسفة العلم على النوع الثاني – العوامل الداخلية. واعتقادهم الاساسي أن هناك شيئا بالطريقة التي يعمل بها العلم، الطريقة التي يدير ويوجه بها نفسه، فهي المسئولة بشكل رئيسي عن نجاحه الاستثنائي وغير العادي في العصر الحديث. ولذلك كان أحد أهدافهم تحليل المنهج **method** العلمي – أي السبل التي يصل اليها العلماء وتبرر نتائجهم. بالإضافة الى أنه إذا كانت منهجية العلم هي حقاً السبب الرئيسي في نجاحه، فإن تفسيراً

للمنهجية العلمية سوف يزودنا أيضا بأساس للتفريق بين العلم وغير العلم. بعبارة أخرى، يجب أن يساعدنا هذا التفسير في الإجابة على أسئلة أكثر عمومية مثل: ما هو العلم؟ ما الذي يجعل نشاطاً ما علمياً، كمقابل لما هو غير علمي أو العلم الزائف؟

مالذي يجعل العلم علميا؟

فيما يلي رؤيا قابلة للتصديق ويرجح شيوعها بين الناس عند التفكير بهذا السؤال:

يمكن تمييز المقاربة العلمية لمشكلة ما عن المقاربة غير العلمية بواسطة وجوب دعم مطالبها أو ادعاءاتها بالأدلة. قارن مثلاً الرؤيا الخلقية لوجود الإنسان مع الرؤيا الداروينية. يقول أصحاب نظرية الخلق أن القصة الواردة في سفر الخروج صادقة حرفيا. وهم لا يخرجون ويجمعون الأدلة من أجل نظريتهم، إنهم يقبلون فقط ما كُتب في الإنجيل. ولا يستند قبولهم هذا على أدلة أخرى أو على استنتاج منطقي، كما يقولون أنفسهم، بل يرتكز على الإيمان. وعلى النقيض من ذلك، تستند نظرية التطور على ملاحظات لا تُحصى من قبل "داروين" وآلاف العلماء الآخرين، والحفريات، والتشابهات والفروقات بين الجنس البشري، والتغيرات الإحيائية في الصبغيات الوراثية، والانقراضات، وغير ذلك. وهي تفسر كذلك هذه الظواهر بطريقة أفضل من أي تفسير منافس وُضع حتى الآن. واذا ظهرت أدلة جديدة الى الضوء مشيرة الى تفسير مختلف، فسوف يستبدل العلماء النظرية القديمة بالجديدة.

ويبدو بوضوح وجود شيء صحيح في هذا الادعاء. وتوضح القصة الشهيرة عن تجربة جاليليو للأجسام الساقطة هذه النقطة جيداً. في أواخر العصور الوسطى، كانت رؤى الفيلسوف اليوناني أرسطو موضع تقدير واحترام، ليس فقط من ناحية الأسئلة الفلسفية ولكن في المسائل العلمية

أيضا. وبسبب السلطة العظيمة لأرسطو، كان الناس في القرون الوسطى يرجعون إليه بقول "الفيلسوف" - وهذا يعتبر كافياً في بعض الدوائر للاستشهاد برأيه كطريقة للبرهنة على صدق ادعاء ما. لقد أكد أرسطو أن الأجسام الأثقل تسقط بسرعة أكبر من الأجسام الأخف. ولم تخالَف هذه الرؤيا لفترة تتجاوز الألفي عام تقريبا. ووفقا للأسطورة، أثبت جاليليو زيفها بواسطة إسقاط أجسام مختلفة الأوزان من على قمة برج بيزا المائل. وربما نشك بصحة القصة، ولكنها بقيت لأنها التقطت بحيوية التعارض بين الطرق القديمة والجديدة في مقاربة الأسئلة العلمية.

جاليليو جاليلي Galileo Galilei

(١٥٦٤_١٦٤٢)

يعتبر «جاليلو» من أهم الأشخاص في تاريخ العلم. وربما تعود معظم شهرته كونه أول من قام بملاحظات فلكية باستخدام التلسكوب. وقد مكّنه هذا من اكتشاف أقمار للمشتري ووجود الجبال والحجارة البركانية على قمرنا - هذه الاكتشافات التي دعمت بشكل حاد رؤية مركزية الشمس في النظام الشمسي والتي اقترحها كوبرنيكوس قبل قرن من اكتشافات جاليليو. وكما هو معروف، بعد نشر اكتشافاته الفلكية، أُجبر جاليليو على التخلي عنها علنا من قبل الكنيسة الكاثوليكية التي تعتقد أن رؤية كوبرنيكوس تناقض الكتاب المقدس.

ولكن كانت المساهمة الجوهرية لجاليليو في العلم تطويره لنوع جديد من علم الفيزياء الذي تحدى وحل محل الفيزياء الأرسطية الأقدم. لقد وصفت

الفيزياء الأرسطية خواص الأشياء كما تظهر للحواس ، وفسرت سلوك الأشياء بافتراض طبائع جوهرية (قيل مثلا أن الحجر يقع على الأرض لأن حالته الطبيعية ساكنة) ، واعتبرت المجال الأرضي وكأنه مختلف جوهريا عن المجال السماوي . أما جاليلو فقد بنى الفيزياء على مبادئ قد تم استخلاصها من الخبرة – مثلا ، مبدأ العطالة أو القصور الذاتي ، الذي كان أول من صاغه . لقد حول الفيزياء الى رياضيات ، معطياً صيغاً رياضية دقيقة للقوانين الميكانيكية ، مثل تلك التي تحكم القذائف والبندول والسقوط الحر للأجسام . كما إنه حطم التمييز بين المجالين الأرضي والسماوي ، فارضا مبادئه كقوانين كونية أصيلة وحقيقية تعمل بانتظام في الكون .

وبالتالي ترتكز المعرفة العلمية الحديثة على الخبرة ، أو بتخصيص أكبر ، على التجريب الدقيق والملاحظة . ولا خلاف على هذا ، وربما يساعد في تفريق العلم عن بعض الممارسات غير العلمية على الأقل . ولكننا بحاجة الى التعمق بكيفية ارتكاز العلم على الخبرة اذا أردنا فهم طبيعة العلم والمنهجية العلمية .

على سبيل المثال ، من الواضح أن العلماء يهتمون بصنع تنبؤات . وبالطبع حين نتكلم عن "نجاح" العلم ، فغالبا ما يكون في ذهننا قدرته على صنع تنبؤات موثوقة . وهذه القدرة ليست متساوية في جميع الحقول: فتنبؤات علماء الأرصاد الجوية مثلا غير دقيقة . ولكن في العديد من المجالات ، تبدو دقة وصحة التنبؤات العلمية مذهلة حقاً . حيث يستطيع علماء الفلك التنبؤ بالثانية بحدوث الكسوف الشمسي ، ويستطيع المهندسون التنبؤ بمقدار الضغط الذي تتحمله بنية ما قبل تحطمها ، ويستطيع الكيميائيون تقديم وصف عظيم الدقة لنتائج خلط المواد الكيميائية . إنها وثوقية وثبات تنبؤات العلم التي جعلته بهذه القوة . ومن الواضح أن جميع هذه التنبؤات تستند على افتراضات متنوعة .

خذ مثالاً بسيطاً. إذا تركنا مسماراً حديدياً في كأس من الماء لمدة أسبوع، فسوف يصدأ. ويستطيع الكيميائي أن يقول لنا لماذا: يتفاعل الماء مع الحديد ليكوّن أكسيد الحديد، الراسب البني الذي نسميه الصدأ. كيف نعرف أن هذا سوف يحدث للمسمار؟ والإجابة الطبيعية هي القول إننا نعرف هذا من خبرة سابقة أن الحديد يصدأ اذا تعرض للماء لفترة معينة. والواقع أننا نصيغ هذا المطلب عن الحديد كحقيقة عامة، كما أننا نطالب باستخدام هذه الحقيقة العامة لإثبات صدق أو صحة الشيء. ولكن هذا يثير السؤال التالي: كيف نبرر الانتقال من خبرتنا المحدودة عن الحالات السابقة الى التأكيد على تعاميم جريئة وتنبؤات عن المستقبل، حيث يتجاوز كلاهما نطاق تلك التقارير عما اختبرناه؟ وهذه هي إشكالية الاستقراء.

إشكالية الاستقراء

إن الإشكالية الأساسية في الاستقراء هي التالية: ماذا يبرر انتقالنا من عدد محدود للملاحظات معينة الى نتائج تغطي أو تشمل حالات لم تتم ملاحظتها؟ والصيغتان الشائعتان لهذا النوع من الاستدلال:

(١) الانتقال من الماضي الى المستقبل:

في الماضي، كان تموز أكثر دفئا من آذار

لذلك في السنة القادمة سيكون تموز أكثر دفئا من آذار

(٢) الانتقال من الخاص الى العام:

ينزف جيم عندما يُجرح، وكذلك جمال، وكذلك جيل، وكذلك جوانيتا . . .

جميع الكائنات البشرية تنزف عندما تُجرح

من الواضح أن كلا الصيغتين من الاستنتاج العقلي الاستقرائي أساسيتان في الحياة اليومية. لماذا أعتقد أن شرب الماء لن يسممني، أو أن الغيوم المظلمة تبشر بالمطر، أو أن القفز عن سطح بناء عال سوف يقتلني؟ في كل حالة أسند اعتقادي على الخبرة – إما خبرتي الخاصة أو خبرة الناس الآخرين التي أسمع بها. كما يبدو أيضا أن الاستقراء أساسي للعلم. خذ أي قانون من قوانين الطبيعة، مثل "يغلي الماء عند درجة ١٠٠ سيلسيوسي عند ضغط معين". نحن نعتقد بهذا لأنه تمت ملاحظة عينات من الماء تغلي تحت ضغط محدد في مناسبات عديدة، ولم يلاحَظ أنها تغلي عند درجة غليان أخرى.

ولكن القول إن التفكير الاستقرائي أساسي لكل من العلم والحياة اليومية لا يبرر قبوله كإجراء عقلاني. فالمسألة ليست: هل نستطيع أن نعيش حياة عادية أو هل يفعل ذلك العلم دون التفكير الاستقرائي؟ إنما المسألة هي: عندما نستنتج استقرائيا، فهل نحن عقلانيون؟

وحتى نشحذ ونعمق فهمنا لهذه الإشكالية لنركز على مثال بسيط. أنا على وشك شرب فنجان من القهوة. اذا سألني أحد لماذا أظن أن القهوة سوف تمنحني المتعة بدلا من أن تقتلني، سأجيبه أنني شربت آلاف الفناجين من القهوة خلال العشرين سنة الماضية، ومعظمها منحني المتعة ولم يقتلني أي منها. بالطبع إنه مجرد احتمال أن تحتوي القهوة التي أمامي سمّاً، وفي هذه الحالة يكون اعتقادي أن شربها آمن خاطئا. ولكن حقيقة أنه ربما يكون خاطئا لا تثبت أنه غير عقلاني، إنه من غير العقلاني أن أسكب القهوة في المغسلة أو أن أستأجر متذوق أطعمة لأن هناك احتمالاً بعيداً أن يكون أحد ما قد وضع السم في فنجاني.

فكر بطريقة نقدية!

الاستنتاج العقلي الاستنباطي والاستقرائي

الاستنباط deduction هو عملية استنتاج عقلي تتبع فيه النتائج منطقيا مجموعة من المقدمات. على سبيل المثال:

مقدمة ١: يحتوى الماء على أوكسجين.

مقدمة ٢: السائل في هذا الوعاء ماء.

نتيجة: لذلك يحتوي السائل الذي في الوعاء الأوكسجين.

تعتبر الحجة الاستنباطية **صادقة شرعيا** اذا كانت النتيجة تتبع المقدمات أي تستلزمها منطقيا كما هي في المثال المعطى. ولاحظ أن التساؤل عن الصدق الفعلي للمقدمتين لا علاقة له بالتساؤل عن الصدق الشرعي، ولذلك فإن الحجة التالية هي أيضا صادقة شرعيا:

جميع السياسيين ماعز

لا يحب الماعز كعكة الجبنة

لذلك لا يحب السياسيون كعكة الجبنة

إنها صادقة شرعيا لأنه من المستحيل أن تكون جميع المقدمات صادقة والنتيجة خاطئة. ولكن النتيجة خاطئة بالطبع. وباعتبار أن الحجة صادقة شرعياً بشكل منطقي، فلا بد أن تكون إحدى المقدمتين خاطئة على الأقل. وبالرغم

من صدقها الشرعي، تبقى الحجة غير سليمة. وحتى تكون الحجة الاستنباطية سليمة، لابد أن تلبي شرطين:

١- يجب أن تكون صادقة شرعيا **valid**

٢- يجب أن تكون المقدمات صادقة **true**.

الاستقراء **induction** هو كذلك عملية استنتاج عقلي، ولكن لا تنشأ فيه النتيجة منطقيا عن المقدمات. وبدلا من ذلك، تدعم المقدمات النتيجة بطريقة أكثر مرونة. وفيما يلي حجة استقرائية:

مقدمة ١: تصدأ المسامير الحديدية في الماء.

مقدمة ٢: تصدأ الغسالات الحديدية في الماء.

مقدمة ٣: تصدأ السكاكين الحديدية في الماء.

نتيجة: لذلك جميع الأجسام الحديدية تصدأ في الماء.

وهنا من الممكن أنَّ تكون جميع المقدمات صادقة والنتيجة خاطئة. ولكن تبقى المقدمات تدعم أو تؤيد النتيجة من ناحية أنه اذا كانت صادقة، فمن المحتمل أن تكون النتيجة صادقة. ويمكن زيادة احتمال أن تكون النتيجة صادقة بإضافة مقدمات أخرى.

ويمكن القول بتشدد إن جميع الحجج الاستقرائية ليست صادقة شرعيا بشكل استنباطي. وهذا لأن النتيجة لا تؤيد ماتم احتواؤه أو تضمينه في المقدمات. إنها تتجاوز نطاق المقدمات لإنشاء ادعاءات عن الأحداث المستقبلية، أو ربما عن جميع أعضاء فئة معينة (مثل فئة جميع الأجسام الحديدية)، حيث إنَّ معظمها لم تتم ملاحظته. ولكن يمكن أن تكون الحجج الاستقرائية أقوى أو

أضعف. تعتبر حجة استقرائية ما ضعيفة اذا، على الرغم من حقيقة صدق المقدمات، كان من الممكن أن تكون النتيجة خاطئة. وفيما يلي مثال عن حجة استقرائية ضعيفة:

بدأت الحرب العالمية الأولى في سيراييفو

لذلك الحروب العالمية ذات الترقيم الفردي تبدأ في سيرايفو

وتعتبر الحجة الاستقرائية قوية اذا كان صدق المقدمات يرجح صدق النتيجة بشكل ساحق. والقضايا التي تصف ما ندعوه قوانين الطبيعة مؤيدة بحجج استقرائية قوية.

لماذا أنا واثق جدا أن القهوة لن تقتلني؟ الإجابة الواضحة أن الظروف التي سوف تثبت الهلاك اذا ما شربت قهوتي غير مرجحة الحدوث: مثلا أن يدس عدوٌ السيانيد في فنجاني، أو أن يقوم إرهابي بتلويث شبكة المياه بالسم هذا الصباح، أو أن جسدي بوضع صحي نادر يجعل من القهوة خطيرة بالنسبة لي. الا اذا كانت هذه الظروف متحققة، فأنا أفترض أن شربي للقهوة هذا الصباح سيكون له النتائج نفسها عند شربي للقهوة في كل مرة. وبالتالي سوف ترتكز ثقتي بعدم ضرر المشروب الذي أمامي على افتراضين:

١- لا توجد ظروف غير اعتيادية هذا الصباح.

٢- في غياب أي ظروف غير اعتيادية، سيكون لشرب القهوة هذا الصباح النتائج ذاتها كما في المرات السابقة.

يرتكز كلا الاعتقادين على الخبرة الماضية. الاعتقاد (١)، كما لاحظنا سابقا، ليس مؤكداً تماما. ولكن ماذا عن الاعتقاد (٢)؟ هل هذا الاعتقاد مؤكد أكثر؟ عند إلقاء نظرة أولى يبدو كذلك. واذا انقلب أي من الاعتقادين ليكون

خاطئا فسأكون متفاجئا، أو بصورة أكثر دقة، سيفاجئ الذي أنقذني. ولكن سيكون نوع المفاجئة في كلا الحالتين مختلفا. إذا انقلب الاعتقاد (١) خطأ، سوف يختبر الناس نوع المفاجأة التي تصاحب الأحداث التي لا نتوقعها ولكننا نقر باحتمال حدوثها. واذا انقلب الاعتقاد (٢) خطأ، ستكون مفاجأتهم من مرتبة أعلى. في الواقع لن يقبل معظم الناس احتمال (٢) أن يكون خاطئا. واذا، عند استجواب المحقق في سبب الوفاة كتب الطبيب تقريره أن ما سبّب الوفاة هو شرب القهوة، فإن هذه الشهادة سوف تُرفض من قبل المحقق وهيئة المحلفين والشرطة وفي أي مكان آخر. لماذا؟

يرتكز الافتراض (٢) فعلا على افتراض أكثر عمقا وعمومية وهو: أن الطبيعة تعمل بطريقة منتظمة. بعبارة أخرى، نحن نفترض أن نفس المسببات سوف تؤدي دائما الى نفس النتائج. إذا كان شرب القهوة ينعشني يوم الثلاثاء ويقتلني يوم الأربعاء، فيجب أن يكون هناك فرق ذا دلالة أو فرق معنوي في مجموعتي الظروف لاعتباره مسؤولا عن النتائج المختلفة: على سبيل المثال، سم في القهوة أو تغير في وضعي الجسدي. وطريقة أخرى للقول إن الطبيعة تعمل بصورة منتظمة أو باتساق، أن نقول إن أعمالها محكومة بالقوانين. وتعبر بعض التعاميم التي نشكلها على أساس الخبرة عما نعتبره قوانين الطبيعة: على سبيل المثال، ينتقل الضوء عند ٧٩٢، ٢٩٩ كيلومترا في الثانية عبر الفراغ. تعبر مثل هذه التعاميم عن حقائق نعتقد أنها كونية بشكل أصيل وحقيقي، فهي كونية ولا تسمح باستثناءات. والقول إن الطبيعة تعمل بطريقة منتظمة معادل للقول إن كل شيء يحدث في تطابق مع قوانين كونية للطبيعة.

وبإمكاننا الآن تعريف ثلاث مشكلات تبرز بواسطة الطريقة التي نفرض بها قوانين الطبيعة:

١- المشكلة الأساسية للاستقراء. ما الذي يسوّغ الانتقال من عدد محدود من الملاحظات الى تعميم أو تنبؤ يشمل حالات غير ملاحظَة؟

٢- مشكلة "الإسقاط". لماذا تُعرض بعض التعاميم الاستقرائية كمجرد تعاميم لها استثناءات، بينما تعامَل تعاميم أخرى كأنها قوانين كونية بدون أي استثناءات؟

٣- ما الذي يبرر اعتقادنا بأن الطبيعة تعمل ككل بصورة منتظمة؟

لنعالج المشكلة الأولي مباشرة ونترك الأخريين للمعالجة لاحقا.

كان أول من أعلن الشكوك حول عقلانية الاستنتاج العقلي الاستقرائي فيلسوف القرن الثامن عشر الاسكتلندي "ديفيد هيوم" David Hume (انظر الصندوق). والسبب في شكوكه يمكن ذكره ببساطة: الاستقراء ليس استنباطا. ففي حجة استنباطية صادقة شرعيا، يمكننا "رؤية" كيف تنتج النتيجة من المقدمات. (إذا كنت أحب أي نوع من الموسيقا، والروك نوع من الموسيقا، اذن ينتج بوضوح أنني أحب الروك). ولكن لا تكون الحجة الاستقرائية كذلك أبدا. لا يهم كم عدد قطع النحاس التي اختبرناها لمعرفة ما إذا كانت تنقل الكهرباء، إنها لا تؤدي منطقياً الى أن القطعة التالية من النحاس سوف تنقل الكهرباء.

هل يمكننا التملص من هذه المشكلة، على الأقل أحيانا، باستخدام الاستنباط متى يكون ذلك ممكنا؟ لنفرض أنني أريد الاستدلال أن قطعة النحاس غير المختبرة التي أمامي سوف تنقل الكهرباء. وبدلا من إنشاء استدلال استقرائي من اختبارات منفذة على عينات أخرى من النحاس، لم لا ننشئ ببساطة حجة استنباطية كالسطور التالية؟

كل النحاس ينقل الكهرباء.

هذه قطعة نحاس.

لذلك، هذه القطعة تنقل الكهرباء.

هذه الحجة صادقة شرعياً بالتأكيد. وبلا شك هذا النوع من الاستنتاج العقلي المستخدم في العلم وفي الحياة اليومية. ولكن لابد أنه واضح لمَ لم تحل هذه الخطوة المشكلة. المقدمة "كل النحاس ينقل الكهرباء" هي تعميم. ونحن نعتقد بصدقه على أساس الملاحظات الكثيرة في الماضي. بعبارة أخرى، المقدمة نفسها نتاج استدلال استقرائي، ولذلك تظهر مشكلة الاستقراء مرة أخرى بالنسبة للمقدمة. ما الذي يخولنا للانتقال من العديد من ملاحظات معينة للنحاس وهو ينقل الكهرباء الى تعميم أن كل النحاس ينقل الكهرباء؟

من الواضح أنه لا يمكننا استخدام الاستنباط لتبرير الاستقراء. ولكن ألا يمكن استخدام الاستقراء لتبرير نفسه؟ ولنذكر المشكلة بشكل عام وهي: كيف يمكننا إثبات أن الخبرة الماضية دليل جيد للخبرات المستقبلية؟ حسنا، لقد استخدمنا جميعا الاستنتاج العقلي الاستقرائي في الماضي: لقد قمنا بهذا في مناسبات لا تُحصى وبنجاح كبير. وبالتالي، طالما كانت خبراتنا الماضية السابقة دليلا جيدا للمستقبل، فمن المعقول الاستدلال أنها ستبقى في المستقبل دليلا جيدا.

هذه محاولة لطيفة. ولكن لا يمكن قبولها كتبرير عقلاني للاستقراء. وقد يكون أحد الاعتراضات عليها أن الاستنتاج العقلي الاستقرائي يخفق دائما. يحدث أحيانا أن يشرب الناس قهوتهم الصباحية بثقة ليجدوا أنها تحتوي سمّا! والأكثر خطورة، أن عدة تعاميم صيغت على أساس الخبرة تبين أنها خاطئة: على سبيل المثال، كان الادعاء القائل إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يستخدم الأدوات اعتقادا كونياً حتى بيّنت ملاحظات "جين جودال" على الشمبانزي خطأه.

توجد إذن مشكلة منطقية أعمق في هذه المحاولة لاستخدام الاستقراء لتسويغ الاستقراء. والحجة هي مثال ممتاز عن المغالطة المعروفة بـ "استجداء

السؤال" (انظر الصندوق في فصل نظرية المعرفة). ويمكن عرض الحجة كالتالي:

مقدمة ١: أثبت الاستقراء أنه موثوق في مناسبة ١.

مقدمة ٢: أثبت الاستقراء أنه موثوق في مناسبة ٢.

مقدمة ٣: أثبت الاستقراء أنه موثوق في مناسبة ٣ . . . الخ.

نتيجة: لذلك، الاستقراء موثوق.

ديفيد هيوم David Hume

(١٧١١_١٧٦٦)

يعتبر «ديفيد هيوم» الأعظم بين الفلاسفة البريطانيين وأحد أهم المفكرين في العصر الحديث. وكونه ولد في اسكوتلندا، درس في جامعة أدنبره، وبينما كان لا يزال طالباً قرر أن يمتهن مهنة كاتب. ونُشر له كتاب بعنوان «أطروحة في الطبيعة البشرية» حين كان في السادسة والعشرين، ولكنَّها لم تُستقبل بشكل جيد رغم أصالته الجلية. استمر «هيوم» بالكتابة، وأصبح شهيرا – ليس من أجل مساهماته في الفلسفة فحسب ولكن من أجل تاريخه التذكاري عن إنجلترا وكتاباته «الشهيرة» الأخرى في السياسة والاقتصاد وقضايا التذوق. ولكن سمعته المستمرة تستند إلى مساهمات أصيلة رفيعة المستوى في الميتافيزيقيا ونظرية المعرفة والأخلاق وفلسفة الدين.

كان هيوم رديء السمعة في زمنه لموقفه التشكيكي بالدين. يرتكز هذا الموقف على نزعة شكية بعيدة المدى تناولت جميع اعتقاداتنا عن

العالم. يجادل هيوم أنه عندما نصنع ادعاءات عن مسائل تقع وراء حدود خبرتنا الفعلية الخاصة (مثل الأحداث المستقبلية، أو الأحداث الماضية التي لم نشهدها بأنفسنا)، فنحن نعتمد على معرفتنا بالعلاقات السببية. وتستند مثل هذه المعرفة بالكامل على الخبرة. فأنا لا أستطيع أن أعرف أن الماء سيتحول الى جليد عندما يبرد بفحص الماء فقط. فهذا شيء تعلمته من الملاحظات الماضية. ولكن لا يوجد تبرير عقلاني لاعتقادي أنه في المرة القادمة عندما أبرّد الماء الى درجة الصفر سوف يتحول الى جليد بدلا من، لنقل، حريق. لا يُستبعد هذا الاحتمال بواسطة الاستنتاج العقلي، ولا بواسطة الخبرة، طالما أن الخبرة تخبرنا فقط ما قد حدث وليس ما سوف يحدث.

لماذا نفترض إذن أن المستقبل سوف يشابه الماضي بطريقة منتظمة وقابلة للتنبؤ؟ وإجابة هيوم أنه بعد أن نرى شيئين «متحدين باستمرار» (أي شيء مترافق مع الآخر دائما)، فإن عقولنا تشكل نوعا من العادة بحيث تتوقع أن يتبع الشيء الأول الشيء الثاني. ويستنتج أن «جميع الاستدلالات من الخبرة هي أثر العادة وليس الاستنتاج العقلي».

إنَّ المضمون الواضح لهذا، والذي قبله هيوم، أن معظم معرفتنا لها أساس غير عقلاني. تعتبر الافتراضات اليقينية وأنواع الاستدلال أساسية لطريقة تفكيرنا، ولا يمكننا التفكير بطريقة أخرى. ولكنها ترتكز على الغريزة أو العادة وليس على الاستنتاج العقلي. ويجادل هيوم أيضا أنه لا العقل ولا الخبرة يكشفان لنا الحقيقة عن الأشياء التي ناقشتها الميتافيزيقيا التقليدية – مثل الله والروح والماهيات المادية التي يُفترض أن تسبب معطياتنا الحسية.

إن نتيجة الحجة هي أن الاستقراء موثوق. ولكن تم الوصول الى هذه النتيجة عن طريق الاستدلال الاستقرائي من المقدمات. ولذلك، أي أحد يقدم هذه الحجة يفترض مسبقا أن الاستدلالات الاستقرائية موثوقة. واذا لم يفترض هذا، فإن المقدمات لن تقدم أي تأييد للنتيجة. وبالتالي تفترض الحجة ما يُفترض إثباته – وهو أن الخبرة الماضية دليل جيد للخبرة المستقبلية. لا يُبنى هذا الافتراض على أي مقدمات، ولكنه يُبنى على البنية المنطقية للحجة.

إذا لم يكن بالإمكان تبرير الاستقراء استنباطيا أو استقرائيا، فهل يتبع هذا أنه لا يمكن تبريره على الإطلاق؟ ولقد وصل العديد من الفلاسفة، متبعين هيوم، الى هذه النتيجة بالطبع. ولكن يفكر الآخرون أنه يجب ألا نكون مستعدين لإعلان اللاعقلانية في الاستنتاج العقلي الاستقرائي. وقد حاول بعضهم تبريره من ناحية الاحتمال. حيث جادلوا أنه بينما لا ينتج الاستقراء أبدا نتائج أكيدة، فيمكنه أن يصل الى نتائج احتمالية. عندما ننشئ تعميما، مثلا، تعتبر الحالات الملاحظَة سابقا أدلة داعمة. وإذا ارتكز التعميم على عدد صغير فقط من الحالات، فإننا نقر دائما باحتمال الخطأ. ولكن كلما شاهدنا حالات أكثر تثبت تعميمنا ولم نواجه أمثلة مضادة تبطل التعميم، فنحن نؤكد التعميم بثقة متزايدة. لنعترف أننا لا يمكن أن نطالب بأن تكون نتيجتنا مؤكدة بشكل مطلق، ولكن في العديد من الحالات يبدو صدقها قوي الاحتمال.

يضع هذا الدفاع الاحتمالي يده على جانب مهم للاستقراء: في حالات عديدة، تعتمد الثقة التي نؤكد فيها تعميما أو تنبؤا على كم عدد الحالات المؤيدة الملاحظَة سابقا. على سبيل المثال، التعميم الذي يقول إنه لا يمكنك تناول فنجان قهوة جيد في رحلة جوية بالطائرة يصبح أكثر احتمالا مع كل خبرة سلبية في رحلة جوية. ومع ذلك، يعتبر هذا الدفاع الاحتمالي غير مرضٍ بشكلين على الأقل. المشكلة الأولى أنه في حالات عديدة لا تتأثر ثقتنا تماما بالاستنتاج المشتق

استقرائيا من خلال حالات إضافية مؤيدة. على سبيل المثال، لا يزيد احتمال القضية التي تقول إن جميع المخلوقات البشرية عرضة للموت، مثقال ذرة بواسطة ملاحظات عابرة في اليوم التالي. وينطبق الشيء نفسه على التعاميم التي تعبر عن قوانين الطبيعة. في حالة عدة تعاميم، هناك نقطة نصل اليها - ونصل اليها أحيانا بسرعة على أساس أمثلة مؤيدة قليلة - وهي أنه لا شيء إضافي يمكن أن يزيد ثقتنا بصدق القضية. إنها تقف على عتبة اليقين، والسبب الوحيد الذي يجعلنا لا نراها يقينية تماما هو أنها ليست حقيقة منطقية (أي أن إنكار هذه القضية لا يؤدي الى تناقض).

هناك اعتراض ثان وأكثر جوهرية على الدفاع الاحتمالي للاستقراء، وهو أن هذا الدفاع يتوه عن الفكرة. تذكر أن المشكلة الأساسية هي ما إذا كان ممكنا تبرير النتائج الاستدلالية عن الحالات غير الملاحظَة على أساس الحالات الملاحظَة. وتقول الحجة الاحتمالية إنه مبرر لأنه كلما زاد عدد الحالات التي نلاحظها، زادت أرجحية أن تكون الحالات غير الملاحظَة مشابهة. ولكن يبقى السؤال: لماذا تجعل الحالات المؤيدة الإضافية الاستنتاج الذي تم استدلاله أو التنبؤ أكثر احتمالا؟ والفكرة الرئيسية التي ألح عليها نقاد الاستقراء مثل "هيوم" هي بالضبط أن هذا الاعتقاد - الاعتقاد بوجود نوع من الرابطة بين الحالات الملاحظَة والحالات غير الملاحظَة - لا يمتلك أساسا عقلانيا. وبالتالي هذه الحجة، مثل محاولة تبرير الاستقراء باللجوء الى الاستقراء، تستجدي السؤال: إنها تفترض ما يُفترض إثباته. والواقع إنها حقا صيغة مختلفة عن الحجة الأخرى.

إشكالية "الإسقاط"

طبقاً لـ "هيوم"، لا يوجد أساس عقلاني لافتراض أن الارتباطات التي نلاحظها في الماضي - على سبيل المثال، الارتباط بين اللهب والحرارة - سوف تستمر في المستقبل. فقد يجعلنا اللهب في المرة القادمة نبرد بدلا من تدفأتنا.

ومع ذلك، نحن نتوقع استمرار هذه الارتباطات، ونحن نعتبرها بمعنى آخر ضرورة. فاللهب هو بالضرورة حار، واذا وضعناه تحت مكعب من الجليد سوف يذوب.

من وجهة نظر "هيوم"، لا يوجد فعلا أي رابطة ضرورية بين شيئين أو بين حدثين. وفكرة الرابطة مجرد "خيال" نفرضه بشكل مخادع على الطبيعة. وهو يقول إنَّ ما يحدث أننا عندما نختبر شيئين مرتبطين بصورة ثابتة غير متغيرة، فإن عقلنا يشكل عادة توقع ظهورهما معا في المستقبل. وبالتالي عندما أرى في المرة القادمة اللهب تحت الجليد أتوقع ذوبان الجليد. والملاحظات المكررة لهذه العملية أو لعملية متشابهة تجعل هذا التوقع قويا جدا – قويا جدا لدرجة أننا نجد من الصعوبة أخذ الاحتمال جديا أن وضع اللهب تحت الجليد لن يذيبه. اذا أدركنا الحدث الأول فسوف نتوقع بالضرورة الحدث الثاني. ولكن هذه الضرورة هي ضرورة سيكولوجية، إنها ليست شيئا ندركه عن ترابط الحدثين. ومع ذلك نحن نسقطه على الأحداث محل الملاحظة ونستنتج أنه في الطبيعة نفسها العلة مرتبطة مع المعلول بالضرورة. ونفكر أنه بالرغم من أنه من الممكن منطقيا ألا يذوب الجليد بواسطة اللهب، إنه مع ذلك سيذوب بالضرورة – وهذه الضرورة طبيعية وليست منطقية.

هذا كله جيد، ولكن ألا يتجاهل هيوم نقطة مهمة؟ لا تقودنا دائما الملاحظات المتكررة للارتباط بين شيئين أو حدثين الى توقع ارتباطهما في المستقبل. حتى تصل الى الصفحة الأخيرة، كل جملة تقرؤها في كتاب تتبع بجملة أخرى، ولكنك لا تتوقع أن يكون هذا صحيحا لكل جملة إضافية تقرؤها. إن كل رئيس للولايات المتحدة الأمريكية ذكر أبيض، ولكننا لا نفكر في هذه الحالة بوجود أي رابطة ضرورية بين المكتب الحكومي وهذه الخواص.

وهذا صحيح بشكل واضح . وعلى أساس هذه الملاحظة أعاد الفيلسوف الأمريكي "نيلسون جودمان" Nelson Goodman صياغة إشكالية الاستقراء بطريقة تبرز جوانب معينة بوضوح . إن قلب المسألة ، وفقا لـ "جودمان" ، هو الفرق بين نوعين من الفروض . لماذا نعتبر بعض الفروض - مثل كل الماء يتجمد عند درجة ١٠٠ سلسيوسي - كتعاميم استقرائية مشروعة ، واعتبار فروض أخرى - مثل جميع رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية ذكور ولونهم أبيض - غير مشروعة؟ باستخدام مصطلحه "الإسقاط" ليشمل كلا من التنبؤات والتعاميم (كلاهما فروض "تسقط" ما لاحظناه سابقا على ما لم نلاحظه) ، يمكن عرض المشكلة: ما هو الفرق بين الإسقاطات المشروعة وغير المشروعة؟ وهذه هي إعادة الصياغة التي قدمها "جودمان" لمشكلة الاستقراء .

لماذا لا نميز بينهما بهذه الطريقة: تعبر الإسقاطات المشروعة عن قوانين الطبيعة، بينما لا تفعل ذلك الإسقاطات غير المشروعة؟

يبدو هذا صحيحاً من جانب واحد . ولكنه لا يحل المشكلة فعلا ، فهو يدفعها خطوة إلى الوراء . فالسؤال هو: لماذا نعتبر بعض الإسقاطات كتعبير عن قوانين الطبيعة بينما نرى الأخرى كمجرد إسقاط لانتظام عرضي؟ لتوضيح الإشكالية أنشأ "جودمان" تجربة ذهنية بارعة أصبحت شهيرة في الدوائر الفلسفية . وهي تُعرف بـ "مفارقة الأخزرق" grue paradox .

لتوضيح فكرته ، اخترع "جودمان" مصطلحاً جديداً ، المحمول "أخزرق" grue . ويمكن تعريفه بهذه الطريقة:

الشيء "أخزرق" اذا كان إما

١- قد فُحص قبل ١ كانون الثاني ٢٠٠٠ ووُجد أنه أخضر ، أو

٢- قد فُحص بعد ٣١ كانون الأول ١٩٩٩ ووُجد أنه أزرق .

قبل عام ٢٠٠٠، فُحص الآلاف من الزمرد، ووجدت كل واحدة أنها خضراء. وبالتالي هذا الانتظام في خبرتنا يدعم الإسقاط التالي:

كل الزمرد أخضر.

ولكنه أيضا، وبنفس الدرجة، يدعم الإسقاط التالي:

كل الزمرد أخزرق.

لنفرض الآن أنه ١ كانون الثاني ٢٠٠٠. توضع زمردة لم تُفحص بعد في صندوق مغلق. والصندوق على وشك أن يُفتح لفحص الحجر. ولكن قبل فتحه، طُلب منك التنبؤ بلون الحجر. واذا كنت مهتما بصنع تنبؤ صحيح، يُفترض أنك سوف تتنبأ أن الزمردة في الصندوق سوف تثبت أنها خضراء. واذا طُلب منك تفسير تنبؤك، فربما تقول إنه استقراء من حقيقة أن كل الزمرد الذي فُحص حتى الآن أخضر. ولكنه صحيح أيضا بشكل مساو أن كل الزمرد الذي فُحص حتى الآن أخزرق. اذن سوف يدعم استنتاج عقلي استقرائي مشابه التنبؤ بأن الزمردة في الصندوق ذات لون أخزرق. ولكن اذا كانت الزمردة في الصندوق ذات لون أخزرق، اذن – لأنه الآن بعد ٣١ كانون الأول ١٩٩٩ – لن تكون خضراء ولكن زرقاء.

لدينا هنا مفارقة. تُبين المفارقة أنه من وجهة نظر منطقية خالصة من المعقول التنبؤ بأن الزمردة في الصندوق زرقاء وكذلك التنبؤ بأنها خضراء. ولكن هذا يناقض اعتقادنا بأن الزمرد أخضر أكثر مما هو أزرق. واذا كان هناك جائزة محترمة قابلة للربح والخسارة حسب النجاح، فإن أي فيلسوف أو منطقيّ يفكر جديا بوجود احتمال بين الأخضر والأزرق سوف يُعدّ مجنونا.

ربما نفكر أن أحد الأشياء الخاطئة في الحجة أنها ترتكز على مفهوم شاذ ومصطنع ومخترع من قبل فيلسوف. ولكن غرابة واصطناعية المفهوم "أخزرق"

– خاصية أعطت معنى جديد للمصطلح "شنيع" gruesome بين الفلاسفة – لم تؤثر على الفكرة الأساسية التي أنشأت. يحمل كلا التنبؤين العلاقة نفسها تماما بالدليل الذي يدعمهما، فهما مؤيدان بالدليل ذاته، ولذلك يجب أن يكونا عقلانيين بشكل متساو.

لا حاجة للقول إنه لم يقبل فيلسوف معاصر واحد حجة "جودمان". ولكن سيعترف معظمهم أنها نجحت في توجيه التركيز على إشكالية عميقة جدا في فلسفة العلم: لماذا تكون بعض المحمولات أكثر قابلية للإسقاط من غيرها؟ قارن هاتين القضيتين:

يحتوي كل الماء على أكسجين.

تحتوي جميع الأوعية التي الى جانب الأسرة في هذه المستشفى على أكسجين.

كلاهما قضايا كونية ترتكزان على قدر محدود من الأدلة. ولكننا نعتبر أن القضية الأولى فقط تأخذ شكل قانون. قد نتنبأ بشكل جيد أن العينة التالية من الماء والوعاء التالي الى جانب السرير كلاهما يحتوي على أكسجين. ولكن اذا كنا على خطأ بشأن الوعاء بجانب السرير فإننا سنفاجأ بشكل معتدل. واذا كنا على خطأ بشأن عينة الماء فسنكون في وضع مربك ومحير.

سعى العديد من فلاسفة العلم، وخاصة أولئك الذين يرتبطون بالمدرسة المعروفة باسم الوضعية المنطقية، الى اكتشاف بعض الخصائص الداخلية لمفاهيم معينة وليست كذلك لمفاهيم أخرى والتي ستبرر إنشاء إسقاطات على شكل قانون في بعض الحالات دون حالات أخرى. وفقا لـ "جودمان"، لا توجد مثل هذه الخصائص. ولا يقع الفرق بين "أخضر" و"أخزرق"، أو بين "الماء" و"أوعية بجانب الأسرة في هذه المستشفى" في ميزتهم المنطقية. والفرق هو

بساطة أننا تعودنا على الإسقاط على بعض المحمولات دون غيرها. ويصف "جودمان" تلك المحمولات التي اعتدنا الإسقاط عليها بأنها "مرسخة" بشكل أفضل. وهذا هو الأساس الذي نعتبر بناء عليه بعض الإسقاطات أكثر عقلانية وأكثر يقينا من غيرها.

سوف يأخذنا نقاشنا لهذا "الحل" للمفارقة بعيدا. ولكن من المهم الملاحظة كم يذكرنا بـ "الحل" الخاص لـ "هيوم" لمشكلة الاستقراء. وفقا لـ "هيوم"، الأساس الذي ننشئ عليه استقراءاتنا هو ما دعاه "العرف" أو "العادة"، وهذا ما يقودنا الى إسقاط خبراتنا الماضية على المستقبل. وطبقا لـ "جودمان"، يعود السبب الذي يدعونا الى فعل هذا بثقة في بعض الحالات أكبر من غيرها الى مقدار تعودنا على إنشاء أنواع معينة من الإسقاط – بعبارة أخرى، إنه يتعلق بالعرف أو العادة. وقد يقول ناقد لكل من هيوم وجودمان إنَّ كل ما قاما به هو مجرد وصف لما نفعله ولم يبينا كيف يكون التفكير الاستقرائي عقلانياً. ودون شك سيعترف هيوم بهذا، مضيفا أن الفكرة كلها هي أن معرفتنا عن العالم بقدر ما ترتكز على الاستقراء، أساسها غير عقلاني. ولكن جودمان سوف يجادل أن الناقد، مثل هيوم، لديه مفهوم تجريدي جدا عن العقلانية. فالعقلانية أكبر من التفكير الاستنباطي. بالطبع لا بد من الاعتراف أن السماح لاعتقاداتنا ولعمليات الاستنتاج العقلي أن تُعلَم بواسطة "العادة" هو، ويجب أن يكون، جزء أيضا من فكرتنا عما هو عقلاني.

الاستقراء: من يحتاجه؟

أحد فلاسفة القرن العشرين الذي لعب دورا قياديا، "كارل بوبر" Karl Popper، وضع حلا مختلفاً تماماً لمشكلة الاستقراء. قبِل "بوبر" فكرة "هيوم" بالكامل القائلة إن الحجج الاستقرائية غير صادقة شرعيا، ولكنه لم يصل الى

نتيجة هيوم الشكوكية وهي أن العلم له أساس غير عقلاني. وهو يجادل أنَه لا يتبع هذه النتيجة لأن العلم في الواقع لا يتقدم بشكل استقرائي.

إنها نظرة قابلة للتصديق أن العلماء يقومون أولا بصنع الملاحظات، ثم وعلى أساس تلك الملاحظات، يصيغون التعاميم، ولكنها نظرة رُفضت من قبل "بوبر" كليا، وقد وضع عنواناً ساخراً لها "نظرية الدلو في المعرفة". وطبقاً له، ليس هذا ما يفعله العلماء فعلا، وليس هذا ما يجب عليهم فعله، كونها ليست طريقة تولّد نتائج قيّمة. فمن الواضح أن العلماء يهتمون بصنع بعض الملاحظات دون غيرها. إن أبحاثهم موجهَة، وتخدم تجاربهم وملاحظاتهم غرضاً محدداً. حين ينفقون البلايين لبناء مسرّع جزيئات، فالهدف ليس إضافة معلومات قليلة عن سلوك الجزيئات الى معرفتنا الراهنة. ولكن الغرض الرئيسي هو اختبار النظريات. وهذه هي الفكرة الأساسية وراء توصيف بوبر للطريقة التي يعمل بها العلم.

يصف بوبر نظرته الخاصة بـ "نظرية الكشّاف في المعرفة". والفكرة من هذه التسمية التشديد على الطريقة التي يركز البحث العلمي من خلالها دائما على منطقة معينة ويُنفَذ ضمن أهداف وتوقعات محددة في الذهن. وتُعرف هذه الطريقة التي يصفها رسميا بـ **طريقة الفرض ـــ الاستنباط** **hypothetico-deductive method**. وهي تتطلب الخطوات التالية:

١- صياغة فرضية (H).

٢- استنباط نتيجة (C) لهذه الفرضية.

٣- التحقق من حدوث C عبر التجربة والملاحظة.

٤- اذا لم تحدث C اذن يجب أن تكون H خاطئة، ويجب تشكيل فرضية جديدة.

٥- اذا حدثت C اذا H مؤيدة أو معززة الى درجة معينة. ولتعزيزها أكثر يجب استنباط نتائج أخرى وتكرار الخطوة ٣.

والفكرة المفتاحية هنا أن العلم يتقدم عبر سلسلة من الحدوس والدحض المقصود، فالعلماء ينشئون الفروض ثم يحاولون دحضها.

ويساعدنا مثالان من تاريخ العلم لتوضيح كيف تعمل هذه الطريقة في الممارسة. في نهاية القرن الثامن عشر، ساد نموذج نظري بين الفيزيائيين يفرض وجود ماهية غير مرئية وهي الأثير، الذي يتخلل الكون كوسيط لانتقال الأمواج الضوئية. وكانت هذه فرضية hypothesis تحتاج إلى اختبار. وكانت العواقب consequences المستنبطة لهذه الفرضية أن سرعة الضوء من مصدر باتجاه حركة الأرض ستكون مختلفة عن سرعة الضوء من مصدر عند الزوايا اليمنى لحركة الأرض عبر الفضاء. لقد اختبرت التجربة الشهيرة Michelson-Morley في عام ١٨٨٧ هذه الفرضية واكتشفت عدم وجود فروق. وتم الوصول حتميا الى استنتاج أن الفرضية محل التساؤل خاطئة، وهناك حاجة الى فرضية جديدة.

لقد تم دحض الفرضية في حالة الأثير. أما المثال الذي عُززت فيه الفرضية فهو أبحاث العالم الفرنسي العظيم Lavoisier (١٧٤٣-١٧٩٤) حول طبيعة الاحتراق. كانت فرضيته أنه عندما تحترق مادة ما فإنها تأخذ شيئا من الهواء. وقد استنبط نتيجة من هذا المبدأ أنه اذا احترقت مادة ولم يهرب جزء منها خلال الاحتراق، فيجب أن يكون وزنها بعد الاحتراق أكبر. واختبر في عملية الاحتراق بعض الزئبق تحت ظروف مناسبة ثم وزن الرماد. وكما تنبأ، كان الرماد أثقل من الزئبق الأصلي. وهي نتيجة تؤيد أو تعزز فرضية لافوسيير المبدئية.

ألا تقوم التجارب العلمية بأكثر من مجرد "تأييد" فروض؟ ألا تقوم، على الأقل أحيانا، بإثبات صدق نظرية بشكل حاسم؟ فالعلماء يستندون بأبحاثهم الراهنة على نظريات ومبادئ ووقائع مقبولة من الجميع – مثلا قانون بويل، أو نظرية التطور، أو حقيقة أن الأرض تدور حول الشمس، والضوء ينتقل بسرعة ٢٩٩،٧٩٢ كيلومترا في الثانية.

طبقا لـ "بوبر"، هذه الاعتقادات مؤيدة جداً، ولكن من الخطأ القول إنه تم التحقق من صدقها تماما. إن حجته بسيطة وترتكز على مبادئ منطقية أولية. اذا قلت إن صدق فرضية (H) يتضمن نتيجة معطاة (C)، وتأخذ قضيتي الصيغة التالية:

اذا كانت H اذن تكون C

هذه قضية شرطية. والآن وفقا لمبدأ منطقي أولي يُعرف بـ modus tollens[*]، باعتبار الصدق المعطى في هذه القضية، فقد نستدل أنه اذا كانت C خاطئة اذن تكون C خاطئة. وبالتالي من الممكن دحض falsify فرضية بشكل حاسم، كما فعل "جاليليو" عندما دحض أفكار أرسطو عن الأجسام الساقطة. من جهة أخرى، اذا افترضنا أن القضية الشرطية صادقة وثم جادلنا أنه طالما C صادقة اذن يجب أن تكون H صادقة، فنحن نقترف مغالطة – وبالتحديد مغالطة "إثبات التالي أو النتيجة"[**] (انظر الصندوق). والإشكالية هنا أن النتيجة المتنبأ بها يمكن أن تحدث حتى إن كانت الفرضية خاطئة. ففي تجربة "لافوسيير" للزئبق، من الممكن أن الرماد قد أصبح أثقل ليس بسبب اتحاد الزئبق المحترق مع شيء في الهواء ولكن لأي سبب آخر: على سبيل المثال، قد يكون اتحد مع مادة صلبة مثل الطبق الذي وضع فيه.

(*) في قياس شرطي، الصغرى هي إحدى المقدمتين التي تُعلِم بأن الشرط الكافي متحقق (modus ponens) أو بأن مفعول هذا الشرط غير متحقق (modus tollens).

(**) مغالطة إثبات التالي: استخلاص صدق المقدم من صدق قضية شرطية متصلة وتالٍ صادق.

بالطبع يعي العلماء هذا تماما. وهذا هو سبب بذلهم قدراً كبيراً من الجهد لاستبعاد الفروض البديلة التي قد تفسر أيضا الظاهرة تحت الدراسة. على سبيل المثال، لاستبعاد إحتمال اتحاد الزئبق مع الطبق الذي يوضع فيه، يمكن وزن الطبق قبل وبعد التجربة. وهذا أيضا يتبع الإجراء البوبري. فالفرضية الواجب اختبارها أن الزئبق المحترق يتحد مع الطبق. والنتيجة المستنبطة من الفرضية أنه سيكون وزن الطبق أقل بعد التجربة. واذا تبين أن وزن الطبق لم يتغير، إذن يتم دحض الفرضية. ودحض هذه الفرضية يعزز أكثر وبشكل غير مباشر فرضية اتحاد الزئبق المحترق مع شيء في الهواء.

ومع ذلك ليس كافياً القول ببساطة إنَّ العلماء يناضلون لبناء فروض تصمد أمام محاولات الدحض. فأي شخص يمكنه القيام بهذا! خذ الفرضية التالية:

تكون سرعة الضوء أعلى من ١٠ كيلومترا في الساعة.

من الصعب تصور كيف يمكن دحض هذه. وحتى قبل أن يحدد العلماء سرعة الضوء، لم يكن أحد ليجرؤ على تقديم مثل هذه الفرضية على أنها تستحق الاختبار. ويرجح خطأ الفرضية القائلة إن الضوء ينتقل بسرعة ٢٩٩،٧٩٢ كيلومترا في الثانية عبر الفراغ، بدرجة أكبر كونها أكثر تحديدا. وكلما كانت أكثر تحديدا، من حيث المبدأ، كانت أسهل للدحض. ولكن اذا صمدت أمام محاولات الدحض، فإنها تمثل إنجازا قيّما ومهما. والفرق بين الفرضتين مناظر للفرق بين التنبؤ بنتيجة لعبة كرة قدم والتنبؤ بالعلامات التي سيحصل عليها الفريقين في اللعبة. ويعتبر التنبؤ بالنتيجة أسهل لأنه يحتوي معلومات أقل. أما التنبؤ بالعلامات فهو أخطر: إنك تتحمل فرصة أكبر من الخطأ، ولكن لهذا السبب بالذات، إذا كنت على حق سيكون هذا العمل مؤثرا ومثيرا للإعجاب. وباستخدام شروط "بوبر"، كلما كانت التنبؤات أكثر تفصيلا وأكثر تحملا للخطر، كان لها "مضمون تجريبي" أكبر، وهي لذلك أكثر قيمة. لا يهدف

العلم إذن إلى إنشاء فروض تصمد ببساطة أمام اختبارات الدحض فحسب، ولكنه يهدف الى توليد فروض يمكنها القيام بهذا حتى لو كانت تحمل مضمونا تجريبيا بقدر ما يكون ذلك ممكنا.

كما استخدم "بوبر" فكرة **قابلية الدحض** **falsifiability** لتمييز العلم عن غير العلم. وعادة تكون الادعاءات التي تظهر في ميادين أخرى مثل الدين (إن الله يحبك) أو التنجيم (عندما يظهر المريخ في برج الثور، يرجح وقوع مواليد برج الميزان في الحب) غير قابلة للدحض، وبما أنه لا يتم دحضها فعلا فلا يُسمح باعتبار أي شيء كدليل ضد هذه الادعاءات. وهذا ما يبين أنها ادعاءات بالضرورة غير علمية. ولقد بدأ إقلاع العلم الحديث فعلا عندما بدأ استخدام منهج الفرضية ـ الاستنباط. وباتباعه هذا المنهج ابتعد عن الادعاءات التأملية التي لا يمكن أن تكون عرضة لأي نوع من الاختبار التجريبي. وتعدُّ رواية "فولتير" الهجائية كانديد **Candide** مثالا معروفا عن التهجم على هذا النوع من التأمل. عندما اعتقد "بانجلوس" في رواية كانديد بفرضيته القائلة "من الممكن إثبات أن كل شيء وجد من أجل أفضل غاية"، بصرف النظر عما عاناه في الخبرة والملاحظة بدا جليا أنه لن يسمح بأي خبرة لتدحض تلك الفرضية. والنتيجة المتعذر اجتنابها أن هذه الفرضية فارغة. فليس لها أي مضمون تجريبي وذلك لأنه لا توجد أي خبرة يمكن أن تثبت خطأها.

يستخدم "بوبر" ببراعة مبدأه قابلية الدحض بطريقة مماثلة للهجوم على وجهات النظر المعادية للميتافيزيقيا بدعوى الدفاع عن المصداقية العليمة، مثل النظرية الماركسية والتحليل النفسي. فالإشكالية في قضايا مثل "كل حلم هو إنجاز رغبة" أو "جميع النزاعات الأديولوجية هي تعبير عن صراع طبقي"، كما يجادل بوبر، أنها تُقدم أو تُقترح بطريقة تستبعد حتى إمكانية دحضها. فأي دليل داحض سوف يُنبذ أو يعاد تأويله للحفاظ على الفرضية سليمة. والموقف العلمي الحقيقي ليس التشبث بالفروض المفضلة ولكن تعريضها قدر الإمكان لاحتمال

الدحض. بهذه الطريقة يمكن التأكد من بقاء الفروض الأقوى. وهذا الموقف النقدي المفتوح ذهنيا هو العلامة المميزة للعلم الحقيقي والأصيل.

فكر بطريقة نقدية!

الاستدلالات الصادقة شرعيا وغير الصادقة شرعياً

بعض أنساق الحجج شائعة جدا حيث أنها مُنحت تسميات من قبل المنطقيين، والتي يكون عملها تصنيف وتحليل وتقييم صيغ الحجة. ومن الصيغ الشائعة والصادقة شرعيا modus ponens وmodus tollens. ولعرض صيغة الحجة نستخدم حروفا مثل P وQ لتعبر عن جمل تامة يمكن أن تكون إما صادقة وإما خاطئة.

التسمية	الصيغة	مثال
Modus ponens	اذا P اذن Q	اذا $4>3$ اذن $4>2$
	P	$4>3$
	لذلك Q	لذلك $4>2$
Modus tollens	اذا P اذن Q	اذا كان أينشتاين صينيّاً إذن كان آسيويا
	ليست Q	أينشتاين ليس آسيويا
	لذلك ليست P	لذلك ليس أينشتاين صينيا

ومن المغالطات الشائعة أيضا (أنساق غير صادقة شرعيا للحجة) التي أعطيت تسميات:

التسمية	الصيغة	مثال
مغالطة إثبات التالي	اذا P اذن Q	اذا كان تشرشل فرنسيا اذن كان أوربيا
	Q	كان تشرشل أوربيا
	لذلك P	لذلك كان تشرشل فرنسيا
مغالطة نفي المقدم	اذا P اذن Q	اذا كان تشرشل فرنسيا اذن كان أوربيا
	ليست P	تشرشل ليس فرنسيا
	لذلك ليست Q	لذلك ليس تشرشل أوربيا

إشكاليات الوصف البوبري للمنهج العلمي

يعدُّ الوصف البوبري للمنهج العلمي مغرياً وجذاباً من عدة أوجه. إنه يقدم إجابة لتحدي "هيوم" الشكي: لا يقوض انعدام الصدق الشرعي للاستنتاج العقلي الاستقرائي عقلانية العلم، طالما أن العلماء لا يصلون إلى نظرياتهم بواسطة الاستقراء. وهو يعرض جوانب مهمة لما يقوم به العلماء فعلا. وهو يقدم معياراً لتفريق العلم عما هو غير علمي أو علم زائف. ومع ذلك توجد بعض الإشكاليات في النظرة البوبرية.

خذ إجابة بوبر على إشكالية الاستقراء. من الواضح أنَّ إصراره على أن العلماء لا يجمعون ببساطة البيانات بطريقة اعتباطية ومن ثم ينتجون التعاميم على أساس هذه البيانات، صحيح. ولكنه صحيح بشكل متساو أن العلماء لا يصلون ببساطة الى الفروض بشكل عشوائي. وبما أن أي ظاهرة بحاجة الى تفسير، هناك دائما عدد غير محدود من الفروض التي يمكن اقتراحها. يمكن مثلا محاولة تفسير واقعة أن قطعة الزئبق تصبح أثقل عند احتراقها بعدة طرق:

• عند تعريض الزئبق الى درجة حرارة معينة فإنه يتفاعل مع الأكسجين في الهواء المحيط.

• تتصل بعض العناصر في الهواء المحيط بالزئبق بسبب ارتفاع حرارته.

• تُلحق بعض جزيئات الأجسام القريبة بالزئبق، كالفراشات التي تلحق الضوء، بسبب توهج الزئبق.

• تموت "روح" الزئبق عند احتراقه، والأرواح الميته أثقل من الأرواح الحية.

من الواضح أنه يمكن مضاعفة مثل هذه التفسيرات الى ما لانهاية. ولكن من الواضح أيضا أن غالبيتها لن تحدث أبدا لعالم، واذا ما حدثت فسوف تُرفض مباشرة. وهذا يبين أنه بقدر ما يكون العلماء انتقائيين في البيانات التي يجمعونها والتجارب التي ينفذونها، لابد من وجود بعض مبادئ للانتقاء التي تحكم الفروض التي يرغبون بالتفكير بها. بالإضافة الى أنه بالرغم من صعوبة ذكر ما هي هذه المبادئ بدقة، فيبدو قابلا للتصديق افتراض أن الاستقراء يلعب دورا مفتاحيا في تحديد الفروض التي يفترضونها. فرؤية التفاحة تسقط على الأرض قد تثير وقد لا تثير تلك الأفكار في عقل نيوتن التي قادت الى نظريته الكونية في الجاذبية، ولكن ليس للتفاحة الساقطة أي دلالة اذا كانت حادثة عرضية معزولة. وكان نيوتن، مثل أي شخص آخر، يعتقد أن الأجسام الأثقل من الهواء تسقط على الأرض اذا لم يتم دعمها. وقد وصل الى هذا الاعتقاد بصياغة تعميم مرتكزا على ملاحظات لا تُحصى. ولنعترف أن نظرية الجاذبية نفسها لا يمكن عرضها كمجرد تعميم آخر، لقد أخذت وحدة قياس نيوتن لصياغتها. ولكن يبدو أن الاستقراء يلعب دورا مهما في تقديم الأساس من أجل نوع أكثر خيالية وبراعة لوضع الفروض.

والاعتراض الآخر على النظرة البوبرية هو أن مفهومه عن الدحض بسيط جدا. طبقا لـ بوبر، يختبر العلماء الفرضية بواسطة استنباط النتائج المستلزمة منطقيا ومن ثم يجرون تجارب لمقارنة هذه التنبؤات مع الواقع. واذا كان التنبؤ خاطئا إذن يتم دحض الفرضية. ولكن يمكن فقط الاستدلال بصدق شرعي على خطأ الفرضية طالما أن الشخص يعتقد بافتراضات أخرى في الموضع الصحيح. لنفرض مثلا أنك تختبر الفرضية التي تنص على أن التيار الكهربائي المرسَل عبر سلك ملتف على قضيب حديدي سوف يحول القضيب الى مغناطيس. والنتيجة المتنبأ بها لهذه الفرضية أنه عندما يتدفق التيار في القضيب فإنه سوف يجذب برادة الحديد. ولكن لنفرض الآن أنه عند إجراء التجربة لم تحدث النتيجة المتنبأ بها. هل عليك الاستنتاج مباشرة أن الفرضية خاطئة؟ يمكن تفسير النتيجة السلبية بعدة طرق: ربما يكون التيار مفصولا، ربما لا يكون التيار قويا بما يكفي، ربما يكون هناك قطع في الدارة الكهربائية في موضع ما، ربما لا يكون القضيب مصنوعا من الحديد، ربما لا تكون البرادة مصنوعة من الحديد، ربما هناك قوة ما تتحكم بالبرادة وتمنعها من الحركة. والفكرة العامة هنا هي أنه من غير الممكن التحقق أو الدحض للفروض الإفرادية بشكل منعزل. عندما يترجم العلماء نتيجة تجريبية بما يدل على أن فرضية معينة يجب أن تكون خاطئة، فبإمكانهم فعل هذا فقط لأنهم يعتقدون بمجموعة من الافتراضات المعقدة التي تستبعد مثل هذه الاحتمالات كالأسلوب الخاطئ أو البيانات المشوهة أو العينات الفاسدة أو خطأ الاعتقادات النظرية الأخرى التي ارتكزت عليها أيضا تنبؤاتهم.

الإشكالية الثالثة في نظرة بوبر هي الطريقة التي استخدم فيها قابلية الدحض معياراً لتمييز العلم عما هو غير علمي. واذا أخذنا هذا جدياً، علينا استبعاد معظم المبادئ الشهيرة والمفيدة والمقبولة بشكل واسع من بيناتون العلم. فكر، على سبيل المثال، بالمبدأ الدارويني: الأجناس البشرية التي تبقى في مسيرة التطور هي الأصلح في تكيفها مع البيئة. ومن وجهة نظر بوبر، فكي تتمتع هذه الفرضية

بمصداقية علمية يجب أن تكون قابلة للدحض. ولكن كيف يمكن دحضها؟ للقيام بهذا لا بد من البحث عن أدلة لأجناس بشرية باقية رغم عدم تكيفها البيئي. ولكن واقعة بقائها يمكن أخذها كدليل كاف لإثبات أن الجنس البشري قد تكيف بشكل جيد. والفكرة هنا أن المبدأ محل التساؤل ليس إشكالياً بالكامل، ولكن النقطة ببساطة أن مبدأ قابلية الدحض لـ بوبر صارم وقاس جدا. فهناك فروض سوف توسم بأنها غير علمية وهي جزء متكامل من نظامنا العلمي المعرفي.

ماذا عن الحقيقة

كل هذا الحديث عن منهج العلم – الاستقراء، الاستنباط، التحقق، التأييد، الدحض وغير ذلك – مهم جدا، ولكن ألا نتجاهل الفكرة الأكثر أهمية في العلم: الصدق أو الحقيقة؟ ألا يفترض أن يكون الصدق الهدف الجوهري والنهائي للعلم؟ اذن كيف يتناسب مفهوم الصدق في هذه الصورة؟

إن طبيعة العلاقة بين منهج العلم والصدق مسألة كبيرة وصعبة. ومن التوصيفات الطبيعية لكيفية ارتباطهما: استخدم المنهج الصحيح وستصل إلى الحقيقة، استخدم المنهج الخاطئ وربما تقع في الخطأ. من وجهة النظر هذه، تشبه المبادئ المنهجية السليمة الأضواء على مدرج المطار التي تقودنا الى مقصدنا. وقد كانت هذه نظرة الرواد العظام لمنهج العلم الحديث – بيكون، جاليليو، ديكارت وغيرهم – وربما مازالت هذه النظرة مع بعض التحفظات لدى الأغلبية اليوم.

في الفلسفة، مع ذلك، نادراً ما تبدو الأشياء بهذه البساطة. والسؤال الواضح الذي يبرز بالنسبة لهذه النظرة التقليدية: كيف نعرف فعلا أننا وصلنا الى الحقيقة؟ عندما تلامس الطائرة المدرج نشعر باصطدام يخبرنا أننا هبطنا، فهل هناك أي إثبات أننا وصلنا الى الحقيقة، أكثر من كوننا نتبع منهجا مقبولا؟ وهذا سؤال صعب حتى بالنسبة لأحدث نظريات العلم. خذ تفسير بوبر على

سبيل المثال. إن بوبر مؤمن متشدد بوجود حقيقة موضوعية. وهو يؤمن أيضا أنه عندما نستخدم منهج الحدوس والدحض الذي أوصى به، فنحن نتخذ سبيلا إلى الحقيقة. ولكننا رأينا سابقا وطبقا لـ بوبر أن الفروض التي يضعها العلماء لا يمكن التحقق منها بشكل حاسم. فهي إما أن تُدحض، أو أنها تقاوم جميع محاولات الدحض، وبالتالي تكون مؤيَدة بشكل غير مباشر. وهذا يستلزم منطقيا أننا لا يمكن أن نكون على يقين أبدا من وصولنا للحقيقة. وكل ما يمكن التأكد منه أننا اذا أجرينا تساؤلاتنا بالطريقة الصحيحة ستصبح نظرياتنا أقرب الى الحقيقة.

ولكن اذا كنا لا نعرف متى نكون هناك، فكيف نعرف أننا تقريبا هناك؟ اذا كنا لا نعرف بشكل يقيني أن نظرياتنا حقيقية، فكيف يمكن التأكد أنها قريبة من الحقيقة؟

هذا سؤال معقول. وهو يبين للعديد أن المفهوم التقليدي للحقيقة الموضوعية (المفهوم الذي يقر به بوبر) إشكالي بشكل عميق. لهذا السبب، وضع بعض فلاسفة العلم رؤيا مختلفة جدا للحقيقة العلمية، ومعها تفسير راديكالي مختلف للتقدم العلمي.

لقد لامسنا في فصلي الميتافيزيقيا ونظرية المعرفة بعض المسائل المتعلقة بالجدال بين الواقعيين وغير الواقعيين. وبشكل خاص نظرنا الى فكرة "كانت" القائلة إن العقل "يشكل" العالم الذي يسعى لمعرفته، والى مضامين إصرار "باركلي" على عدم إمكانية معرفة ما لا يمكن اختباره. واذا قُبلت هذه الأفكار، يُرجح أن تحملنا الى الشك بأي حديث عن واقع موجود بشكل مستقل عنا وبالتالي الشك أيضا بمفهوم واقعي للحقيقة.

تذكّر أن كلمة "واقعية" realism هي مصطلح فلسفي تقني، وليس لها علاقة بالواقعية أو العملية practicality or hard-headedness. ولكنها تسمية لرؤيا تقول إن إقراراتنا صادقة أو خاطئة وفقا لتطابقها مع الواقع، وهي مستقلة عن علاقتنا بهذا الواقع. وهذه هي النظرة التقليدية الأرذوكسية للحقيقة.

وهناك عدة أنواع للواقعية. ناقشنا في فصل نظرية المعرفة نوعاً واحداً – "الواقعية التمثيلية" – بشيء من التفصيل. وتؤمن الواقعية التمثيلية أن انطباعاتنا الحسية تمثل لنا واقعا موجودا بشكل مستقل. وهذا متوافق مع "الواقعية العلمية" (وهو النوع من الواقعية الذي يعتبر ذو أهمية خاصة لفلاسفة العلم). وربما يتقاطع النوعان الآخران للواقعية، ولكنهما ليسا متماثلين تماما.

الواقعية العلمية scientific realism هي العقيدة التي يزودنا العلم بوساطتها بصورة حقيقية لواقع موجود مستقل. ويرى الواقعي العلمي العلم كشيء يشبه الخريطة. يمكن للخريطة ان تمثل منطقة بدرجات أعلى أو أدنى من الدقة. ولكن اذا كانت دقيقة، اذن ما يطابق الموقع على الخريطة حيث تظهر ثلاثة شوارع ملتقية بعد نصف ميل جنوب كنيسة، سيكون موقعا "على الأرض" حيث تتلاقى ثلاثة شوارع فعلا بعد نصف ميل جنوب كنيسة فعلية. وبالتالي، وطبقا للواقعيين العلميين، تشير المفاهيم المفتاحية للنظريات العلمية الجيدة – مثل الالكترون والجينات والثقب الأسود – إلى أشياء واقعية موجودة فعلا، وتقوم النظريات العلمية بتوصيف العلاقات بين هذه الأشياء بدقة. بهذه الطريقة، يقول الواقعيون، العلم "يشرّح مفاصل الطبيعة".

والبديل الرئيسي للواقعية، في فلسفة العلم كما في أي موقع آخر، هو اللاواقعية. وكما هو الحال في الواقعية، توجد عدة أشكال لغير الواقعية، ولكنها تتجمع كلها حول فكرة مركزية: فكرة أن حقيقة إقراراتنا عن العالم ليست مستقلة عن علاقتنا بالعالم. وأكثر تحديدا، ما إذا كانت ادعاءاتنا صادقة أو خاطئة فهي مرتبطة بشكل وطيد بكيف نحدد ما إذا كانت صادقة أو خاطئة.

هذا التعريف لغير الواقعية هو عام جدا ليقدم استنارة ما، وهو يهز من يواجهه لأول مرة كرؤيا غير قابلة للتصديق. فإقرارات مثل "القمر أصغر من الأرض" هي بالتأكيد صادقة بصرف النظر عن كيفية إقرار صدقها. ومع ذلك،

إن العديد من فلاسفة العلم ذوى الدور القيادي غير واقعيين من نوع لآخر. ولفهم السبب، لندرس باختصار الأفكار المفتاحية التي صاغها فيلسوف معاصر كبير آخر من فلاسفة العلم وهو "توماس كون" Thomas Kuhn.

تفسير "كون" لكيفية تقدم العلم

أثر بـ "كون"، مثل غيره، التقدم المميز الذي حققته العلوم الطبيعية على مدى القرون القليلة الماضية. من وجهة النظر التقليدية، التي يعتنقها الواقعيون العلميون نموذجياً، يتألف هذا التقدم من التراكم التدريجي للمعلومات عن الطبيعة الذي مكّن العلماء من تقديم تمثيل أكثر دقة وتوسعا عن الطريقة التي يكون عليها العالم. ولكن "كون" تحدى هذه النظرة. وما يعدُّ مركزيا لهذا التحدي نوعان من التمييز وضعهما "كون": التمييز بين النشاط ما قبل العلمي وتخصص العلم، والتمييز بين "العلم العادي" و"العلم الثوري".

ويعتمد كلا التمييزين على فكرة "كون" عن **النموذج المعرفي paradigm**. والنموذج المعرفي هو نموذج تمثيلي للعلم الناجح: علي سبيل المثال، فلك مركزية الأرض البطليمي، فيزياء نيوتن، النظرية الكهرطيسية للضوء، نظرية داروين للتطور. مثل هذه النماذج المعرفية تسود حقلا ما لفترة زمنية. وفي فترة سيادتها، تزود العلماء في ذلك الحقل بإطار نظري، مجموعة من الافتراضات الأساسية، توجه نحو أنواع معينة من المشكلات، وقواعد لكيفية مقاربة هذه المشكلات وكيفية اقتراح الحلول.

"ما قبل العلمي" pre-science هو المصطلح الذي استخدمه "كون" لوصف الوضع في حقل نظري قبل قبول أي نموذج معرفي بشكل واسع. في هذا الوضع، قد لا يتفق الباحثون على الظواهر التي تستدعي الدراسة أو التفسير، وعلى المناهج الواجب استخدامها، والملاحظات التي تعتبر ملائمة وذات صلة. ولا يوجد أي مجموعة من المقدمات النظرية التي يمكن التسليم

بصحتها جدلا كأساس للعمل. وهكذا كانت الحالة مثلا في علم البكتيريا قبل أعمال "لويس باستر"، أو علم النفس قبل القرن العشرين. وهذه العقبات تمنع الأنشطة المتنوعة لأولئك الذين يبحثون في حقل معين من بناء العلم. وطبقا لـ "كون"، يحدث الانتقال نموذجيا من مرحلة ما قبل العلم الى العلم عندما تنتصر مدرسة فكرية على منافسيها وبالتالي تؤسس نموذجا معرفيا. وعند هذه النقطة يبدأ اتفاق عام على الظواهر التي تستحق الدراسة، والمشكلات التي تحتاج المعالجة، والمناهج الواجب توظيفها، وكيفية عرض النتائج. وبدلا من القلق المستمر على الأسس النظرية لفرعهم العلمي، يأخذ العلماء تشكيلة نظرية كمعطى ويبدأون بالبحث المتخصص. بهذه الطريقة يصبح الفرع العلمي ككل تخصصيا.

ضمن تخصص العلم science proper، يفرّق "كون" بين نوعين من الأنشطة. فما دعاه **العلم العادي** normal science يعبر عن النشاط العلمي الذي ينشغل به معظم العلماء معظم الوقت. وهو يتألف من العمل والتفكير بحدود ومضامين النموذج المعرفي السائد في حقل معطى. ومن الأمثلة العصرية الجيدة على العلم العادي مشروع الهندسة الوراثية – محاولة تحديد وتصنيف الجينات المختلفة للإنسان وتحليل بنية أو تركيب الـ DNA.

وما يقف في مواجهة العلم العادي هو ما دعاه "كون" **العلم الثوري** revolutionary science. وهو يتطلب الاستجابة الى مشكلات تظهر بواسطة العلم العادي، مشكلات تقود إلى مأزق نظري ضمن الحقل المعطى. ويسعى العلم الثوري الى حل المأزق بإنشاء نموذج معرفي جديد ليحل محل القديم الذي ولّد المأزق. ويتألف تاريخ العلم، طبقا لـ "كون"، من ثورات دورية، أو تحولات في النماذج المعرفية، متقطعة بواسطة الفترات الأطول لأنشطة العلم العادي. ومن الأمثلة على التحولات في النماذج المعرفية: الانتقال من فيزياء نيوتن إلى

فيزياء أينشتاين، واستبدال فكرة أرسطو عن الحركة بميكانيكا جاليليو، وانبعاث النظرية الذرية لـ "دالتون". في كل حالة، عند تأسيس النموذج المعرفي الجديد وجعله ممكنا يساعد في توجيه البحث العلمي في الحقل الملائم. وبالتالي عندما أقنع "دالتون" زملائه الكيميائيين أن ذرات كل عنصر لها وزن محدد يميزها عن العناصر الأخرى (فكرة ثورية)، بدأ العلماء بتحديد مهمة "العلم العادي" لاكتشاف الوزن الذري الدقيق لكل عنصر.

تُجرى الجدالات ضمن العلم العادي - على سبيل المثال، على المسافة الدقيقة لبعد نجم ما عن الأرض، أو التركيب الكيميائي لجزيء الـ DNA - تحت اسم أو قاعدة نموذج معرفي معين. ولهذا السبب يمكن تسوية هذه الجدالات عادة وفقا لمعيار مقبول من قبل جميع الأطراف في الجدال. ولكن لا يمكن تسوية النزاعات بين النماذج المعرفية بهذه الطريقة. وذلك يعود جزئيا الى أن النزاعات تشمل أسئلة أساسية أو جوهرية حول القيم المؤسسة للبحث العلمي - أسئلة حول المشكلات الأكثر استحقاقا للحل وحول الاتجاه الذي يجب أن يأخذه فرع علمي معين. ولكن طبقا لـ "كون"، السبب الجوهري هو تعذر اجتناب أو التغلب على النماذج المعرفية المنازعة: فهي ترتكز على افتراضات أساسية غير متوافقة مع النماذج المنافسة، وتعرّف مصطلحاتها المفتاحية بصورة مختلفة، وبالتالي لا توجد أرضية مشتركة يمكن أن تخدم كأساس لتسوية النزاع بينها بطريقة محايدة.

ما هي التغيرات في التحول النموذجي المعرفي؟

عند هذه النقطة يرتبط تفسير "كون" لكيفية تقدم العلم مع الجدل بين الواقعيين واللاواقعيين. في عمله الأشهر "بنية الثورات العلمية" The Structure of Scientific Revolutions، يقارن "كون" تبني نموذج معرفي جديد بنوع التغير الذي يحدث في التحول الجيشتالتي (نسبة الى Gestaltism أي فلسفة

الصورة(*))، مثلما يتحول شخص من رؤية رسم يمثل بطة الى رؤيته كصورة لأرنب. وقد زعم أن التجارب المنفذة من قبل علماء النفس على هذا النوع من الظواهر قد بينت بدون شك أن ما ندركه مشروط بالقضايا المسبقة والآليات التأويلية التي تؤسس وتساهم في فعل الإدراك. وبالتالي توضح التحولات الجيشتالتية الأطروحة العامة أن الأشياء التي نعرفها – مواضيع الادراك المعرفي – تتشكل أو تتأثر بما نعدّه لفعل معرفتها. ويعتقد "كون" أن هذا هو الحال بالنسبة لجميع مستويات المعرفة الإنسانية.

ويعمل المبدأ العام نفسه في حالات الإدراك الحسي البدائي، حيث تكون المواضيع محل التساؤل أشياء كرسم البطة – الأرنب، وكذلك في أبحاث الملاحظة المتطورة التي يقوم بها العلماء. وهذا ما يجعل "كون" يدعي أنه يقال عن العلماء قبل وبعد التحول النموذجي المعرفي أنهم يفكرون مليا "بعوالم مختلفة". ولكن هناك فرقا مهما بين التحولات الجشتالتية التي يدرسها علم النفس وتحولات النموذج المعرفي في العلوم: حيث يمكن تعريف الأول فقط ومناقشته بالرجوع الى معيار خارجي. ويمكنني إدراك هذا عندما أتحول من رؤية بعض الخطوط على صفحة كرسم لبطة الى رؤيتها كتمثيل لأرنب، عندها أختبر تحولا جيشتالتيا (وليس تغيرا إدراكيا نتيجة استبدال رسم بآخر)، لأنه يمكنني الرجوع الى الخطوط على الصفحة التي تبقى هي نفسها طوال الوقت. ولكن في حالة التحولات في النماذج المعرفية في العلوم لاشيء يقوم بوظيفة المعيار الخارجي

(*) وهي في الأصل نظرية نفسية توسعت لاحقا في تصور فلسفي عام للوقائع البيولوجية والفيزيائية. وتقوم على اعتبار الظواهر لا بوصفها مجموعة عناصر ينبغي عزلها في المقام الاول وتحليلها وتشريحها، بل مجاميع مؤلفة من وحدات مستقلة ذاتيا معبرة عن تكامل داخلي، ولها قوانين خاصة بها. يترتب على ذلك أن طريقة وجود كل عنصر تتوقف على بنية المجمع والقوانين التي تحكمه. لا يوجد العنصر قبل المجمع، لا نفسيا ولا وظيفيا: فهو ليس مباشرا أكثر ولا أقدم، ولا يمكن معرفة الكل وقوانينه من معرفة انفصالية للأجزاء التي تصادَف في الكل. ولكل صنف من الظواهر هرمية صور ممكنة، ومنذ أن تأذن الظروف الخارجية، يحول نفسه تحويلا تلقائيا ويسير في اتجاه شكل «أفضل».

بهذه الطريقة. وبالتالي، لا يمكن الإثبات بشكل مباشر أن تحول النموذج المعرفي يغير طابع العالم نفسه، الذي يعتبر موضوع الإدراك المعرفي العلمي. ولكن من وجهة نظر "كون"، هذه الطريقة اللاواقعية لرؤية التغير تقدم معنى أفضل للطريقة التي يستجيب العلماء فيها للتغيرات الثورية في حقلهم العلمي.

سيكون بالتأكيد بسيطاً أكثر ومعقولاً أكثر القول إن التحولات في النماذج المعرفية في العلم هي مجرد تغيرات في طريقة تأويل العلماء لمعطياتهم أو بياناتهم. ويبدو أن القول إن التغير في التفكير العلمي يبدل فعلا طبيعة الواقع الذي يدرسه العلماء، نوعا من التطرف أو المبالغة وهو غير قابل للتصديق.

بالنسبة للواقعي، تبدو اللاواقعية أيضا غير قابلة للتصديق. وذلك لأننا في تفكيرنا اليومي جميعا واقعيون. وبالتالي تحمل الواقعية نوعا من الفطرة السليمة في داخلها. ولكن كما لاحظنا سابقا، قبل نبذ فكرة ما تحت اسم الفطرة السليمة يجب أن نفكر مليا بحقيقة أن بعض النظريات العلمية الأكثر نجاحا – على سبيل المثال، رؤية مركزية الشمس للنظام الشمسي، نظرية الجاذبية لنيوتن والنظرية النسبية لأينشتاين – جميعها تناقض الفطرة السليمة الى درجة ما. بالإضافة الى أنه لدى اللاواقعيين بعض الأسباب الإيجابية لرفض النظرة الواقعية لتحولات النماذج المعرفية، ومعظمها ذات صلة بطريقة العلاقة التي تربط بين النظرية والملاحظة في العلم. وقد قدم "كون" فكرتين مهمتين حول هذه المسألة.

لقد جادل أولا أن النظرة الواقعية – التي ترى أن النظريات المختلفة هي فقط تأويلات مختلفة للواقع – تعتمد على فكرة أن البيانات شيء "معطى" ببساطة للملاحظ. ولكن أي شيء نعتبره "كمعطى" للملاحظة العلمية، تبقى الفكرة إشكالية جدا. اذا اعتُبرت البيانات أو المعطيات الأساسية أشياء معقدة نسبيا وهي عرضة للدراسة – العناصر، القوة الكهرطيسية، العضويات، البندول وغير ذلك – اذن، يجادل "كون"، ما يلاحظه الشخص فعلا مشروطا أو مقيدا بالنموذج المعرفي السائد. على سبيل المثال، يقارن أحد ما بين وجه رجل ووجه قرد قبل

زمن داروين ، سوف يرى الاختلافات والفروقات أكثر من التشابهات . ولكن بعد داروين ، تصبح التشابهات أكثر وضوحا . أو فيزيائي أرسطي يراقب حجرا متأرجحا في نهاية حبل سوف يرى أن الحجر يحاول الوصول الى طبيعته الساكنة على الأرض ولكن الحبل يمنعه من ذلك ، ولكن اذا كان هذا الفيزيائي يعمل تحت النماذج المعرفية التي أسسها جاليليو ونيوتن سوف يرى بندولا يتحرك وفق قوانين الجاذبية وانتقال الطاقة . والفكرة في كلا الحالتين أن ما يختبره الملاحظون – المضمون المباشر لخبراتهما – ليس متماثلا .

ثانيا ، بينما يكون صحيحا أن العلم العادي ، الى درجة كبيرة ، مهتم بتأويل البيانات ، فإن هذا النشاط ممكن فقط لأن – وطالما – البيانات محل التساؤل "مستقرة" أو "ثابتة" . على سبيل المثال ، أخيرا اتفق البيولوجيون والكيميائيون أن العضويات الحية لا تنشأ تلقائيا أو ذاتيا فقط بعد أن أسس "باستور" نموذجا معرفيا جديدا فرض أن العضويات الصغرية صغيرة جدا للتمكن من رؤيتها . قبل هذا ، اعتبر البعض أن النشأة الذاتية حقيقة مثبته ، بينما اعتبرها آخرون مستحيلة . وطبقا لـ "كون" ، عندما يصبح النموذج المعرفي إشكاليا ، تصبح البيانات أيضا عرضة لعدم الاستقرار ولا يمكن اعتبارها ببساطة "معطى" .

إن خلاصة هذه الحجج وغيرها من الحجج المماثلة أن العلماء لا يستطيعون النفاذ للواقع كما هو بذاته ، وبشكل مستقل عن خبرتهم عنه . لذلك لا يمكنهم معرفة الى أي درجة تتطابق توصيفاتهم للطبيعة مع الواقع "المستقل" . في الواقع ، إن مفهوم الواقع "بذاته" (الأشياء كما هي فعلا) غير مفيد أو بلا معنى من وجهة نظر فلسفية . ومن الوجهة الفلسفية قد نقول إنه لا يوجد مثل هذا الواقع ، ولذلك لا شيء من قضايانا التوصيفية يمكن أن يكون صادقا عنه – أي لا يمكنها أن تكون صادقة بلا قيد أو شرط . ولكن يمكن لهذه التوصيفات عن الطبيعة المعروضة من قبل العلماء أن تكون صادقة أو خاطئة كما اختُبرت من

قبلهم – أي نسبة الى السياق أو المحيط الذي يزودهم به النموذج المعرفي السائد والراهن الذي يعمل عليه العلماء.

وليس مستغربا أن هذه الرؤيا للحقيقة العلمية محل جدل واسع، على الأقل لأنها تبدو أنها تتضمن أو تطبق نفس الشكل من النسبية. طالما أن بعض النماذج المعرفية المختلفة تميز أو تفرّق بين فترات مختلفة من تاريخ الفرع العلمي، تظهر نظرية "كون" وكأنها تجعل من القضية نفسها صادقة وخاطئة في آن معا نسبة الى سياقات تاريخية مختلفة. على سبيل المثال، القضية "لا يوجد فعل عند المسافة البعيدة" صادقة طالما أنها تصف الأشياء كما هي عليه، أو كما اختُبرت من قبل علماء ما قبل نيوتن. ولكنها خاطئة طالما أنها تناقض قضية صادقة عن العالم كما اختُبر من قبل علماء يعملون على النموذج المعرفي النيوتيني. كما أن النماذج المعرفية تفرّق الفروع العلمية عن بعضها البعض. ولذلك، وبطريقة مماثلة، يمكن أن تكون قضيتان متنازعتان صادقتين نسبة الى سياق الفرع العلمي المختلف لكل منهما.

عودة إلى التقدم العلمي

كيف يُظهر كل هذا النقاش فكرة التقدم العلمي – وهي الظاهرة التي نسعى الى تفسيرها؟

يعني التقدم في العلم افتراضا أنه الاقتراب الأكثر من الحقيقة. لذلك اذا كان هناك تقدم في العلم، فهذا يعني أن النظريات الأحدث يجب أن تكون أقرب الى الحقيقة، أي يجب أن تطابق الواقع المستقل بطريقة أقرب من النظريات الأقدم. واذا استغنينا عن هذه الفكرة الواقعية التقليدية عن الحقيقة، ألا يعني أننا نستغني عن فكرة التقدم كذلك؟

لقد أثيرت هذه المشكلة من قبل العديد من نقاد "كون". المشكلة العامة – ما اذا كان مفهوم التقدم في العلم له معنى فقط ضمن النظرة الواقعية للحقيقة

العلمية – يمكن أن تحتل صفحات عديدة. وكل ما نستطيع فعله هنا هو عرض استجابة "كون" وعلى القارئ أن يحكم بنفسه اذا ما كانت كافية.

يسلّم "كون" أن نظرته للعلم غير متوافقة مع المفهوم البوبري للتقدم العلمي، الذي يرى أن العلم يتقدم مادام ينشئ التفسيرات النظرية عن الطبيعة التي تقترب أكثر وأكثر من الطريقة التي تكون الأشياء عليها. ولكن طالما (كما يسلّم بذلك بوبر نفسه) أننا لا نملك نفاذا الى واقع موضوعي بالكامل، فإن "كون" يرى أن فكرة التقدم هذه فارغة. وطالما أن النظريات العلمية التي تتبع أو تخلف بعضها لم تطور مفهومنا عن الطبيعة باتجاه موحد – فيزياء أينشتاين مثلا أقرب في بعض جوانبها الى فيزياء أرسطو من فيزياء نيوتن – فهي أيضا فكرة عن التقدم غير قابلة للتصديق تاريخيا. وبدلا عن هذه الفكرة يقترح "كون" مفهوما ثوريا للتقدم.

وهو يدعي أن العلم العادي هو حتما نشاط لحلِّ الأحاجي. ويعمل الممارسون فيه على مشكلات محددة ومعرّفة جيدا ولها حلول قاطعة. وهو لذلك يميل الى إضفاء قيمة عالية على قدرات حل الأحاجي. ويميل أيضا الى توليد وانتقاء تلك النظريات التي تحسّن قوتها في حل الأحاجي مقارنة بالنظريات السابقة أو المنافسة، والتي تحسّن خواصها من ناحية البساطة والدقة التنبؤية والخصوبة العملية والتوافقية مع نظريات طُورت في فروع علمية أخرى. باستخدام هذه المعايير، يجادل "كون"، يجب أن يكون ممكنا تحديد الأكثر حداثة لنظريتين في الفرع المعطى. وبالتالي يقال إن العلم يتقدم من ناحية أنه ينتج نظريات تلبي بشكل افضل معايير النجاح الخاصة به.

من الواضح أن هذا التفسير للتقدم العلمي لم يوقف الجدل، بل على العكس فتح المجال أمام مجموعة من الأسئلة الجديدة:

- هل المعايير المذكورة هي المعايير الوحيدة التي يستخدمها العلماء لتقييم النظريات؟

• هل يمكن ترتيبها حسب الأهمية؟

• ما هو وضع هذه المعايير؟ هل هناك مجموعة واحدة من المعايير (وترتيب واحد معين) صادق شرعيا لكل العلماء ولكل الأزمنة؟ أم هل تختلف المعايير من فترة زمنية الى أخرى أو بين الفروع العلمية؟

• واذا كانت تختلف، هل يمكن إثبات أن مجموعة معينة من المعايير أفضل من الأخرى، واذا كان كذلك، كيف؟

كانت رؤى "كون" عن العلم مؤثرة بشكل كبير، وليس فقط ضمن فلسفة العلم. ففي الحقول الأخرى، وخاصة في العلوم الاجتماعية مثل علم النفس وعلم الاقتصاد، أخذ العلماء جديا فكرة أن التقدم ضمن حقل ما يتطلب تأسيس نموذج معرفي. فعندما يكون هناك اتفاق على الأسس – أي المشكلات مهمة، أي المنهجية يجب استخدامها، أي الافتراضات يمكن الارتكاز عليها – يمكن للفرع العلمي إنجاز نوع من تكامل ووحدة الغرض أو الهدف والذاكرة المستمرة التي تتمتع بها العلوم الطبيعية بشكل مؤثر. ولكن وللمفارقة، تم تأويل رؤى "كون" من قبل العديد بطريقة نسبية وكأنها تقوض كامل فكرة التقدم الموضوعي في العلم أو في أي حقل آخر.

لقد بدأنا بملاحظة معدل التقدم المميز في العلوم الطبيعية خلال القرون القليلة الماضية وبالتساؤل عن تفسير لهذه الظاهرة. وقادتنا تساؤلاتنا الى التفكير، بين أشياء أخرى، بطبيعة وعقلانية الاستنتاج العقلي للاستقراء، منهج الفرضية – الاستنباط، التحقق، دحض وتأييد الفروض، الجدل بين الواقعية واللاواقعية، ومفهوم الحقيقة العلمية. في النهاية، وجدنا أنه حتى مفهوم التقدم العلمي ليس واضحا بشكل قاطع كما يُفترض. كيف يمكن لأحد فهم أن فكرة التقدم تنقلب لتكون ذات ارتباط وطيد برؤية الشخص للمسائل المختلفة الأخرى – الحقيقة، الواقعية، ووضع المبادئ المنهجية، وغير ذلك. يمكننا أن نتنبأ بكل ثقة أن العلوم الطبيعية سوف تستمر في التقدم. ولكن يمكننا التنبؤ أيضا، بنفس الثقة تقريبا، باستمرار هذا الجدل حول كيف ولماذا وبأي معنى يتم هذا التقدم.

الفصل الخامس

الأخلاق

Ethics

سوف نهتم في هذا الفصل بالأسئلة المتعلقة بالصواب والخطأ أو الخير والشر، وهذا ما يدعى بالجانب العملي للأخلاق. كما سوف نأخذ بعين الاعتبار طبيعة اعتقاداتنا حول مثل هذه القضايا، وهذا ما يدعى بالجانب النظري للأخلاق. وتقارب النظرية الأخلاقية مواضيعها أو موادها كما تفعل الفروع المعرفية الأخرى: فهي تهدف الى تحقيق الوضوح والرؤيا المعمقة، والحقيقة إذا أمكن فيما يتعلق بالأسئلة التي تطرحها مثل:

• ماذا تعني المفاهيم الأخلاقية مثل "خير" و"صواب"؟

• هل أحكامنا الأخلاقية صحيحة أم زائفة بشكل موضوعي، أم أنها تعبر عن تفضيلات ذاتية؟

• هل يمكن تبرير قواعد أخلاقية معينة مثل "لا تكذب" أو "ساعد المحتاج" بشكل عقلاني؟

• ما هي الحوافز أو الدوافع التي نملكها للعيش بشكل أخلاقي؟

تعبر الأخلاق من الجانب العملي عن العمل المتعلق بإرشاد حياة الإنسان بالطريقة الصحيحة أو القويمة وكذلك عن محاولة ضمان عمل المجتمع طبقا لمبادئ أخلاقية مقبولة. وهذا يتضمن صنع خيارات صلبة وتنفيذ افعال معينة، وهنا نواجه أسئلة مثل:

- هل يتوجب عليّ تقديم صدقة أو إحسان وكم تبلغ؟
- هل أكذب لمساعدة شخص أحبه؟
- كيف أوازن بين سعيي لتحقيق أهدافي الخاصة ومساهمتي الواجب تقديمها الى المجتمع الذي أنتمي إليه؟
- هل يتوجب على المجتمع قبول القتل الرحيم، واذا كان كذلك متى وتحت أية شروط؟

ولكن مع إمكانية التمييز العام بين الجانبين العملي والنظري للأخلاق، إلا أنه لا يمكن إبقاؤهما منفصلين بشكل تام. فربما يكون التفكير في الأخلاق جزءا من عملية نحاول من خلالها الوصول الى ما نفعل أو ما نتصرف، بالإضافة الى أن القرار بالتفكير هو نفسه فعل، أي طريقة لإرشاد وإدارة حياتنا. وسيبدو الترابط بين الجانب النظري والجانب العملي جليا في الصفحات التالية. سوف نبدأ بالنظر الى بعض الأشياء التي يرددها الناس دائما عن الأخلاق، ونكشف بعض الافتراضات التي تعتبر أساسا لهذه الآراء، ثم نفحص بعض النظريات الأخلاقية الرئيسية. وسنعامل المصطلحين "ethics" و"morality" كمترادفين خلال هذا الفصل.

هل من الخطأ الخضوع لسلطان القيم الأخلاقية؟

لنبدأ بالتفكير برؤيا ربما نسمعها جميعا بين حين وآخر:

لا تطلق أحكاما على أحد. فالأحكام الأخلاقية ظالمة أو جائرة. لأن الأخلاق مسألة خاصة أو شخصية. لذلك لا أحد في وضع يعرف من خلاله ما هو الصح للآخرين.

ولا يمتلك أي أحد الحق في شجب سلوكهم. فالآراء الأخلاقية تختلف كما هي أنماط الحياة. يجب أن نعترف بهذا ونكون متسامحين. يجب أن نعيش وندع غيرنا يعيش.

كم هي مقنعة هذه الرؤيا؟ لنعرض فيما يلي قليل من الاعتراضات على هذه الادعاءات.

"الآراء الأخلاقية تختلف"

أول ما نتساءل عنه هو إذا كان هناك قدر كبير من الاختلاف حول الأخلاق. ولكن قد ندهش بالاتفاق الكبير حول الأفعال من ناحية ما هو جيد وما هو سيء. فلا يبدو هناك خلاف كبير حول الوضع الأخلاقي الشخصي لـ غاندي وهتلر، أو أيهما أفضل ارتكاب جريمة قتل أم إنقاذ حياة. كما أنه اذا كان الاختلاف سائدا، فهل سيتبع ذلك عدم وجود رؤيا يمكن أن تكون صحيحة؟ بالتأكيد لا. هناك خلاف شديد حول ارتفاع حرارة الكوكب والمحاصيل المعدلة جينيا ونظرية التطور، ولكن هذا لا يدلل على أنه لا يوجد من هو على حق ومن هو على خطأ حول هذه المسائل. والفكرة نفسها تنطبق على الأخلاق. ربما لا يدلل هذا الاختلاف على شيء سوى أن الناس تختلف.

"عش ودع غيرك يعيش"

من يعتقد بهذه المقولة لا يتحاشى الأخلاق، فهو يلزم نفسه بموقف أخلاقي. فالدفاع عن التسامح العالمي أو احترام التنوع هو بحد ذاته جانب أخلاقي. وكذلك الأمر بالنسبة للمطالبة بعدم إصدار أحكام أخلاقية فهي تتضمن تفضيلا لنوع من السلوك على نوع آخر. إنها تتضمن أن الأشخاص الذين يحاكمون غيرهم أخلاقيا على خطأ بينما أولئك الذين يحاذرون هذه الأحكام على حق. وبالتالي لا يمكن مناصرة وجهة النظر هذه دون أن تكون مخادعا لها ضمنيا.

"الأخلاق مسألة شخصية"

لا يبدو واضحا كيف يمكن أن يكون هذا حقيقيا. فالأخلاق حسب التعريف تتعلق بكيفية معاملتنا لبعضنا البعض. كما أننا نطابق بين أخلاق شخص ما وبين ما يقوله وما يفعله. فهو يخبرنا من خلال ما يقوله عما يعتبره ذا قيمة لديه – الأشياء التي تعنيه والأشياء التي لا تعنيه. وهو يبين لنا من خلال ما يفعل ما له قيمة عنده. وفي الحالات التي تتعارض فيها أقواله مع أفعاله فإن الناس تعتبر أن الأفعال هي المؤشر الأكثر قوة، ولكن لا يعتبر أي منهما شخصيا. لذلك من الصعوبة تصور كيف يمكن أن تبدو "الأخلاق الشخصية" في الممارسة.

إذا شاهد شخص بـ "أخلاق شخصية" شخصاً آخرَ أعزل يُهاجم في الشارع، فهل من "حقه" التدخل اذا لم يوافق على هذا الفعل؟ فالتدخل يعني بالتأكيد "الآخر"، وبالتالي لن يكون فعلا شخصيا. فقد لا يفعل شيئا سوى إعلان رفضه لهذا التصرف بقوله: "اتركه وشأنه". ولكن لا يعدُّ هذا سلوكا شخصيا خالصا. حتى لو مر بجواره مفكرا بصمت: "هذا خطأ"، فهو لا يزال يصدر حكما على شخص آخر "هناك" في العالم. ربما يعتقد من يدافع عن الرؤيا القائلة بأن الأخلاق مسألة شخصية أن كلا منا يجب أن يصدر أحكاما على أفعاله وتصرفاته الخاصة فقط ويصيغ توصيفا توجيهيا لنفسه فقط (يجب ألا أهاجم شخصا أعزل). ولكن لماذا نفرض هذه القيود؟ من أين تأتي؟ لماذا تُطبق عليّ فقط؟ بالتأكيد إنها تُطبق عليّ لأنها تُطبق على أي شخص آخر في نفس الوضع مثلي – وفي هذه الحالة يصعب القول إن الأخلاق مسألة شخصية أو خاصة.

ربما ترتكز الفكرة القائلة بأن الأخلاق مسألة شخصية على فكرة أن الأخلاق تشبه الذوق بعض الشيء، فالجميع يوافق على أن التذوق مسألة شخصية، إذا كنت أحب الجبنة وأنت لا تحبها فلا معنى لقولي إنك على خطأ وأنه يتوجب

عليك أن تحب الجبنة. وكما أنه لا معنى للجدل حول الذوق فلا معنى كذلك للجدل حول الأخلاق. تُدعى مثل هذه الافتراضات الخلفية - التي لا تُحكى عادة ولكنها تؤثر على آرائنا - مسلمات. وإن جزءاً كبيراً من الفلسفة عبارة عن مسلمات، نسعى الى تسليط الضوء عليها لفحصها ومعرفة مدى أهميتها وجدارتها. وإذا كان للاعتراضات السابقة على رؤية الأخلاق الشخصية أي قوة ضاغطة - وأنا أعتقد ذلك - فهذا يجعلنا نشك في المسلمات القاعدية المتعلقة بطبيعة الأحكام الأخلاقية التي لا تبدو مثل الأحكام المتعلقة بالذوق.

لنفكر برأي شائع آخر مشابه للرؤيا السابقة بعض الشيء، ولكنه ليس بالضرورة مفتوحا على الاعتراضات نفسها:

افعل (وفكر) ما تشاء وما ترغب طالما أنك لا تؤذي الآخر.

يجذب هذا المبدأ العديد منا، فهو يعبر عن رؤيا متسامحة وليبرالية، وربما يمتد بجذوره إلى القول بوجوب امتلاك الأفراد حريتهم في صنع القرارات المتعلقة بمصيرهم ولا أحد يملك الحق في صنع القرار عوضا عنهم. ولكن هذا الموقف مايزال موقفا أخلاقيا سواء وافقنا أم لم نوافق، فالشخص الذي يعتنق مثل هذه الرؤيا قد يذهب بعيدا في صنع أحكام أخلاقية أوسع. فقد يفكر مثلا أنه من الخطأ إجبار الناس على فعل أشياء ضد رغبتهم وإرادتهم، وقد يرغب بشكل فاعل بحماية من يتعرض للإكراه والإجبار من قبل طرف آخر.

ولذلك بالرغم من إمكانية التزود بالقليل من الرؤى المتفق عليها حول كيفية تصرف الأفراد، الا أنه من الصعب فصل المبادئ الأخلاقية عن بعضها، ولا شيء مما ناقشناه يمثل هروبا فعليا من الأخلاق. فإذا تعاملنا مع الآخرين فإننا نتعامل عمليا مع مسائل أخلاقية: فنحن نصنع أحكاما ونختار أفعالا أو سلوكا معينا. ولا يحب بعض الناس ما يتضمنه هذا، أي الاعتراض على الحكم على الآخرين - التعبير الذي يحمل دلالة ضمنية على أنك تستغيب الناس وتنتقدهم بطريقة

سلطوية. ولكن حتى الاحتجاج على النزعة السلطوية يرتبط بموقف أخلاقي، أو بوجهة نظر تضم مبادئ ترشد أحكامنا وأفعالنا وسلوكنا، ويتضمن هذا الموقف بالضرورة التزاما بقيم معينة.

الانفعالية

هذه إجابة ممكنة على السؤال المتعلق بما ترتكز عليه الأخلاق:

> **إن الحديث الأخلاقي مجرد تعبير عن مشاعر شخصية. اذا قلت إن شيئا ما صحيح أو خاطئ فأنا أعبر عن مشاعري فقط. إذا قلت لك إنه من الخطأ إجبار أحد على فعل شيء ضد إرادته، فأنا أفعل هذا فقط لأنني أشعر بالسوء حيال هذا وأريدك أن تشعر مثلي. ولا يدخل اختيار المبادئ "الصحيحة" في هذا السياق، لأن المشاعر لا يمكن أن تكون "صحيحة" أو "خاطئة".**

تدعى هذه الرؤيا بـ **النزعة الانفعالية emotivism**، وهي ترى أننا عندما نستخدم لغة أخلاقية فإننا نعبر عن انفعالاتنا فقط. على سبيل المثال، انا أشعر باشمئزاز تجاه شخص يستقوي على من هو أضعف منه، وأعبر عن مقتي بكلمات مثل "غير عادل"، "ظالم"، "كريه". وأقدم جدلا للأسباب التي تدفعك أيضا لشجب الاستقواء على الضعفاء، بصرف النظر عن كيفية ترتيب الأشياء بلغة منمقة عن الخير والشر، وكل ما أفعله فعلا هو محاولة جعلك تشعر كما أشعر.

وفقا لهذه الرؤيا لا تعتبر الأحكام الأخلاقية صادقة أو كاذبة. فالقضية "العبودية غير عادلة" قد تحمل نفس النسق النحوي مثل القضية "العشب أخضر"، ولكن يجب ألا يضللنا هذا الشيء. حيث تصف قضية "العشب أخضر" الأشياء كما هي في العالم، أما "العبودية غير عادلة" فهي ليست كذلك. إنها مناظرة لقولنا "هورا للجنود!". لهذا السبب يشير النقاد إليها بسخرية على أنها نظرية الهورا في الأخلاق. اذا كانت النزعة الانفعالية صحيحة، فإنه يبدو أن ما يهم

فعلا في تعابيرنا الأخلاقية ليس صدقها أو كذبها ولكن مدى فعاليتها في استثارة مشاعر مشابهة لمشاعرنا لدى الجمهور. أي أن حديثي الأخلاقي يهدف إلى إحداث شعور معين لديك وذلك بالضغط على الأزرار الانفعالية الصحيحة عندما أجد "رقمك التعريفي الانفعالي-الأخلاقي" وأحصل على الاستجابة المطلوبة. وفقا لهذه الرؤيا حتى الشجب الفصيح لسلوك عنيف هو فعلا مجرد تعبير عن مشاعري "القلبية".

ربما يجدر بنا الاعتراف منذ البدء أن مثل هذا الادعاء لا يمكن إثباته أو نفيه بشكل صارم. فالأخلاق ليست كالرياضيات حيث نتوقع دائما وجود نظريات مترافقة بإثباتات وأدلة صادقة. فالمؤمن بالمذهب الانفعالي يقدم تفسيرا لما يحدث عندما نصنع أحكاما أخلاقية. والسؤال الواجب طرحه هنا ليس ما إذا كانت الانفعالية صادقة أم كاذبة، ولكن ما إذا كانت تقدم صورة كافية للجدل الأخلاقي والحياة الأخلاقية.

إن الانفعالي يختزل أو يرد الحديث الأخلاقي الى التعابير عن مشاعر المتحدث، وبالتالي ينكر علاقة الأخلاق بالحقيقة أو بالواقع. وما ينتج عن هذا هو تسطيح ادعاءاتنا المختلفة حول الصح والخطأ، وبالتالي لا يوجد شيء للاختيار بينهما - فالمعذّب والضحية يشعران بالتأكيد بشكل مختلف، ولكن لا أحد منهما أفضل أو أسوأ أخلاقيا من الآخر. ولا يمكننا حتى القول إن مشاعر معينة أفضل أخلاقيا من غيرها. فأنا أمتلك شعورا ما هو الا مجرد حقيقة صرفة عني، وربما يكون قابلا للتفسير كنتيجة لمسببات مختلفة تؤثر في مسيرة حياتي - التركيب الوراثي، التكيف والتلاؤم، التعليم، الدعاية... الخ - ولذلك من الحماقة انتقاد أو استحسان هذا الشعور بشكل عقلاني.

وبالتالي يميل الانفعالي إلى رؤية الأخلاق من ناحية المسببات causes. إنه يرى أحكامنا الأخلاقية كتعبير عن انفعالاتنا، والتي هي نفسها نتائج لمسببات

مختلفة. والإشكالية هنا أن الانفعالية تتعارض مع خبرتنا في المشاركة في الحياة الأخلاقية، ومن الصعوبة قبولها جديا بشكل تام. قد نجادل ضدها بالقول إن أحكامنا الأخلاقية ليست على الأقل مجرد نتيجة لمسببات غير عقلانية كونها تستند الى أسباب عقلية منطقية reasons. والواقع أننا معظم الوقت عندما نقدّر أو نلوم الآخرين على تصرفاتهم نفكر انه يمكن دعم أحكامنا بطريقة عقلانية. وبالتالي يكون لدينا أسباب منطقية لشجب سلوك غير عادل أو لإطراء سلوك مشرّف، وهي أسباب منطقية مفتوحة للنقاش وللخلاف على أرضية عقلانية. ولكن الانفعالية ترى أننا نخدع ونضلل أنفسنا باللجوء الى هذا النوع من الجدل.

والسؤال الحرج هنا هو ما إذا كانت أحكامنا الأخلاقية ترتبط بأحداث وأشياء في العالم، أم أنها مجرد إشارة الى حالات انفعالية مختلفة. ونميز عادة في الممارسة بين الأشخاص الذين يعبرون عن مشاعر معينة بلغة انفعالية أو عاطفية، وبين من يصنع حكما عن شيء ما بحيث يمكن أن نقيّمه بأنفسنا، وننتقد دائما المتحدثين الذين يحاولون الإقناع باستخدام فن الخطابة بدلا من استخدام الجدل والحجج المنطقية. وبالتالي اذا كنت تفكر أنك تصنع أحكاما أخلاقية لأن هناك أشياء في العالم تعنيك أكثر من غيرها، ومن المهم أن تكون أحكامك صحيحة، فلا يرجح أن تتأثر بالتفسير الانفعالي لما تقوم به.

والإشكالية الأخرى في الانفعالية أنها لم توضح علاقة المشاعر باللغة الأخلاقية. إذا كانت المشاعر معادلة للأخلاق، فربما نتساءل اذا ما كانت هناك انفعالات معينة يمكن تسميتها "انفعالات أخلاقية"، وإذا كان الأمر كذلك فكيف ندركها أو نتعرف عليها. هل الموافقة والاختلاف مجرد إحساسين متعلقين ببعضهما؟ أم أن المصطلحات الأخلاقية المختلفة (مثل "جائر"، "فاضل"، "مشرف"، "شرير") كل منها يرتبط أو يتعلق بأحاسيس مختلفة (مثل التعاطف، الاستحسان، الإعجاب، الكراهية)؟ يبدو أن البديل مؤثر بشكل غير متباين كتعبير مجازي في حديث أخلاقي.

إحدى الطرق التي نفكر من خلالها في الانفعال أو العاطفة أنه شيء يوحدنا، شيء نتشارك به مع الآخرين بالكلمة أو الإيماءة أو الصورة. ومن المؤكد أن اللغة تلعب دورا كبيرا هنا، حيث يمكن تحقيق التواصل للحب والكره والفرح وغيرها، وهو جزء أثير في حياتنا. ولكن قد لا يكون الأمر كما نريد عندما يتعلق الأمر بالأخلاق. فالانفعالات يمكن أن تكون معدية، وقد نسرع في تقبلها في ظروف مؤاتية، ولكن قد يتركنا هذا عرضة للتلاعب بواسطة لغة انفعالية مقنعة والحيل المنمقة الطنانة (أي شخص يبحث عن مثال يمكنه مشاهدة أي فيلم يناصر الحزب النازي في ثلاثينات القرن العشرين).

فكر بطريقة نقدية!

اللغة الانفعالية

تمتلك الكلمات قوة إيحاء أكثر مما تحمله تعاريفها القاموسية الصارمة، فالارتباطات تلتصق بها بشكل مستعص مثل ارتباط fluff بـ velcro، مستثيرة مشاعر وصور لدى المستمع أو القارئ. ويمكن أن تُشحن هذه الارتباطات بالمشاعر الإيجابية أو السلبية. قارن مثلا بين «المقاتل من أجل الحرية»، «المشارك في حرب العصابات»، و«الإرهابي»، يمكن استخدام أي من هذه التعابير الثلاثة لوصف النوع نفسه من الأشخاص مع درجات منحدرة تنازليا من الموافقة. وتدعى الكلمات ذات الشحنة الانفعالية القوية بالكلمات الانفعالية أو العاطفية emotive، وهي أثيرة لدى الشعراء، وكذلك لدى المعلنين والسياسيين. فالخطاب المحمّل باللغة الانفعالية الصحيحة يمكن أن يحمل قوة إقناعية كبيرة حيث تجعل المتلقي يشعر بدلا من أن يفكر. وبالتالي من الضروري حفظ أدواتنا النقدية يقظة – لأننا لا نفترض إثبات شيء ما لمجرد استثارة مشاعرنا.

تمتلك الكلمات قوة إيحاء أكثر مما تحمله تعاريفها القاموسية الصارمة، فالارتباطات تلتصق بها بشكل مستعص مثل ارتباط fluff بـ velcro، مستثيرة مشاعر وصور لدى المستمع أو القارئ. ويمكن أن تُشحن هذه الارتباطات بالمشاعر الإيجابية أو السلبية. قارن مثلا بين «المقاتل من أجل الحرية»، «المشارك في حرب العصابات»، و«الإرهابي»، يمكن استخدام أي من هذه التعابير الثلاثة لوصف النوع نفسه من الأشخاص مع درجات منحدرة تنازليا من الموافقة. وتدعى الكلمات ذات الشحنة الانفعالية القوية بالكلمات الانفعالية أو العاطفية emotive، وهي أثيرة لدى الشعراء، وكذلك لدى المعلنين والسياسيين. فالخطاب المحمّل باللغة الانفعالية الصحيحة يمكن أن يحمل قوة إقناعية كبيرة حيث تجعل المتلقي يشعر بدلا من أن يفكر. وبالتالي من الضروري حفظ أدواتنا النقدية يقظة – لأننا لا نفترض إثبات شيء ما لمجرد استثارة مشاعرنا.

ولكن كما أن الانفعالات توحدنا فهي تعزلنا. فإذا كان شخص يشعر شعوراً قوياً تجاه شيء ما ويحاول إقناعنا لنشعر مثله، فقد لا نوافقه. والقوة التي ينطق بها الشخص حججه ليست دليلا حقيقيا على قيمتها. لنفرض أن شخصا لم يوقعنا بالكامل في شرك فصاحته وبلاغته بحيث نبقى قادرين على حفظ موقف نقدي مستقل، فسوف نشعر بالتأكيد أننا بحاجة إلى سبب منطقي جيد للاتفاق معه. فالأسباب المنطقية الجيدة هي ما تحمله الحجج الملائمة – وهذا ما يميزها عن الإعلانات ذات الصور المغرية والمحمّلة بالعبارات المنمقة الانفعالية والتي تمر دون أن نعيها أو ندركها. إنه عالم الإعلانات الذي يبدو الخط فيه بين الحالتين ضبابيا. فكل شيء يمكن تسويقه من السيارات إلى الأحزاب السياسية عبر صور الجنس والقوة وغيرها – الصور التي تسعى إلى ربط المنتج بمشاعر يعززها المعلنون، ولكنها لا تقدم إجابة على السؤال التالي: كيف يبدو فعلا هذا الشيء الذي يحاولون بيعه لي؟

أخيرا لا يتعلق السؤال فقط فيما إذا كانت الانفعالية صادقة ولكن أيضا بإمكانية أن تصبح صادقة. فالانفعاليون يتحدثون من ناحية أنهم يزيلون القناع عما نفعل لإظهار ما يحدث "فعلا". اذا عملنا على أساس الاعتقاد بصدق قولهم وعاملنا كل حديثهم عن الصح والخطأ على أنه مجرد انفعال، فقد ننتهي الى خلق عالم انفعالي. عالم تبدو فيه اللغة الأخلاقية تلاعبية بالضرورة، حيث نرى فقط المصلحة الشخصية الضيقة لأي نوع من المناشدة للمساعدة وكأننا نحسب ما يمكن أن يكون في مصلحتنا. فأنا أملك مشاعر حول ما هو مرغوب وأنت تملك مشاعرك، وسوف أحالفك فقط اذا أجبرتني عبر غسيل الدماغ أو القوة الصرفة أو إذا خدمت مصالحي. وهنا تصبح القوة والمصلحة الشخصية والتلاعب الحقائق النهائية.

أخلاق الوضع

هل يمكن إيجاد تفسير أكثر إرضاء للحكم الأخلاقي وعلاقته بالسلوك أو العمل؟ ربما. قد نقبل أن "فعل الشيء الصحيح" يتضمن صنع حكم في زمن ومكان معينين، ولكن نرفض فكرة أن يتضمن هذا فرض معايير أو قواعد على الأحداث المختلفة التي نواجهها والأشخاص المختلفين الذين نلتقي بهم.

كل وضع هو وضع مختلف. وعليك الاستجابة لكل وضع بشكل جديد، محاولا أن تفعل ما يبدو شيئا صحيحا وفق مجموعة الظروف الجديدة التي تجد نفسك فيها. فالحياة لا تعيد نفسها أبدا، فلماذا نفرض مجموعة من القواعد غير المتغيرة عليها؟

تدعى هذه المقاربة بـ **أخلاق الوضع** **situation ethics**. وهي تبدو أنها تتجنب سيطرة الصيغ المفروضة أو الدساتير المتفق عليها للسلوك، كما أنها ترفض فكرة أن التصرف الأخلاقي هو بالضرورة تطبيق قاعدة. وتبدو من هذا الجانب قابلة للتصديق ظاهريا، طالما أنه لا يبدو في معظم الوقت أن هذا ما نقوم به، فنحن نحاول أن "نحكم على كل حالة حسب ميزاتها أو فضائلها". ولكن

تبدو هذه الرؤيا من جوانب أخرى عرضة للتساؤل. اذا كنت تفكر أن الأخلاق أكثر من مجرد شعور، اذن يُفترض أن يكون لديك أسباب منطقية لاختيار أن تفعل شيئا بدلا من شيء آخر في وضع معين. وفي هذا لن تكون الأحكام والاختيارات الأخلاقية بعيدة عن أنواع القرارات الأخرى التي نصنعها. وبالطبع فإن العديد من أفعالنا وتصرفاتنا تُنفذ بشكل أوتوماتيكي، ولكن في الحالات التي نصنع فيها خيارات غير ساذجة يُفترض ألا نتصرف بطريقة اعتباطية خالصة. وتكشف تصرفاتنا عما هو مهم بالنسبة لنا في هذه الحالات. حتى لو بدا أننا نتصرف بشكل مختلف تماما في وضع جديد يختلف عن الطريقة التي سلكناها سابقا (نكذب في الحالة الأولى ونصدق في الحالة الثانية)، فإننا نملك دائما سببا منطقيا للتصرف المختلف القابل للاكتشاف من خلال التفكير.

إذا مازلنا نفترض أن "اخلاق الوضع" هي أخلاق في أي حالة مدركة، فإن الشخص الذي يدعي أنه يمارسها يمكن أن نسأله وماذا عن الوضع الجديد الذي يستدعي استجابة جديدة. لقد ألفنا جميعا فكرة أنه بالرغم أنه من الخطأ أن نكذب، الا أن هناك ظروفا يكون عندها الكذب مقبولا (رأفة بمشاعر الآخرين مثلا)، ولكن هذا لا يعني أن نتوقف عن التصرف وفق أي مبدأ. إنه يعني فقط أن المبادئ والقيم التي تعتبر أساسا لأفعالنا وتصرفاتنا قد طُبقت بطرق تبدو ملائمة للوضع الجديد. عندها سنهدف على الأقل الى اتساق قاعدي في استجاباتنا لأوضاع جديدة، حتى إن كنا لا نطبق دائما قاعدة بشكل واع.

فكر كيف نستجيب لمآزق أخلاقية قاسية عندما نواجه اختياراً بين شرين - على سبيل المثال يجب أن نقرر ما اذا كنا سنقول الصدق لشخص ونسبب له الألم، أم نكذب ونوفر عليه المعاناة. ويبدو أنه لدينا مجموعة من الافتراضات الأساسية التي تمدنا وتعلمنا ما نفعل على أساس يومي: على سبيل المثال، من الخطأ عموما أن نكذب، ومن الخطأ أن نسبب للناس ألما غير ضروري، والمعاناة عموما شيء سيء وهكذا. وحقيقة أننا لا نجعل هذه الافتراضات صريحة بالنسبة

لنا لا يعني أنها ليست موجودة. بالإضافة الى أنه يمكن لهذه الافتراضات أن تنتظم على شكل مبادئ عامة. هذه نقطة مهمة لأن هذا يعني أن عمل الأخلاق عقلاني rational. يمكننا أن نفكر بالأسباب المنطقية لتصرفاتنا، ويمكننا حتى انتقاد وتعديل وتحسين آرائنا ومواقفنا الأخلاقية، هذه الإمكانية التي يستبعدها المناصرون للانفعالية ولأخلاق الوضع.

ولكن المشكلة الأساسية لأي تفكير نقدي لقيمنا ومبادئنا الأخلاقية يجب أن نتساءل عن أصلها أم منشئها. من أين جاءت؟ لماذا أحمل هذه القيم وليس غيرها؟ هل الرؤى التي أعتنقها لا تعكس الا الفترة الثقافية والتاريخية التي أنتمي إليها؟ إذا كان كذلك، كيف نبرر قولنا أن هناك دستورا أخلاقيا أكثر صحة من غيره عندما يكون كل هذا مستندا الى المصادفة المتعلقة بمكان وزمان ولادتك؟ هذه إشكالية المذهب النسبي في الأخلاق.

المذهب النسبي الأخلاقي

من الصعب أن يعارض أحد على أن اعتقاداتنا، بما فيها قيمنا الأخلاقية، تعكس إلى درجة ما المجتمع الذي ننتمي إليه، ولكن بالنسبة للنسبيين الأخلاقيين هذه الفكرة هي نقطة البداية فقط. فالنسبيون ببساطة لا يلفتون الانتباه فقط الى حقيقة أن الثقافات المختلفة تعتنق دائما دساتير أخلاقية مختلفة، بل ينكرون أيضا القول بأن ثقافة معينة صحيحة أو متفوقة في قيمها واعتقاداتها أو ممارساتها مقارنة بثقافة أخرى. (وتعتقد الرؤيا المناقضة أن هناك معايير للصح والخطأ تُطبق عبر الثقافات والفترات التاريخية. وتندرج هذه الرؤيا تحت تسميات مختلفة والشائع منها: "النزعة الأخلاقية الموضوعية"، "النزعة الأخلاقية المطلقة"، "النزعة الأخلاقية العالمية"). وهناك أشكال مختلفة لـ **المذهب الأخلاقي النسبي ethical relativism**، بدرجات مختلفة من التطور. وترى إحدى الصيغ الشهيرة لهذا المذهب التالي:

يأخذ "الصحيح" و"الخاطئ" معنى الصحة والخطأ في ثقافة معينة. ومن التضليل استخدام معايير ثقافة معينة (أو قيم شخص ما) لإصدار حكم أخلاقي على سلوك ضمن سياق ثقافة مختلفة. حيث لا يمكن القول إن هذا السلوك صحيح أو خاطئ، ومن الأفضل القول "أنت على حق من جانبك وأنا على حق من جانبي". احترم تنوع الثقافات. لا أحد على حق، ولذلك عش ودع غيرك يعيش.

ويجد العديد من الناس اليوم هذه الرؤية مغرية وقابلة للتصديق ظاهريا. وهي قابلة للتصديق بسبب وجود هذا التنوع في الدساتير والممارسات ضمن المجتمعات المختلفة. في بعض الثقافات، على سبيل المثال، تعتبر ممارسة الجنس خارج حدود الزواج من المحرمات المطلقة ولكنها من المسموحات في ثقافات أخرى ضمن حدود معينة. ومنذ زمن طويل، وحتى في الأماكن التي يُفترض أنها "مستنيرة"، كانت العبودية مقبولة، أما اليوم فنحن ننظر إليها على أنها شيء مقيت وكريه. ويمكن إيجاد تنوع مشابه في العديد من القضايا الأخلاقية الأخرى: الإجهاض، قتل الأطفال، القتل الرحيم، عقوبة الإعدام، عقوبة التعذيب الجسدي، أكل اللحوم، الربا، الجنسية المثلية، تعدد الزوجات. . . وغيرها. فكم هو قابل للتصديق افتراض، على الرغم من وجود هذا التنوع، وجود دستور أخلاقي وحيد ملزم لجميع الناس بصرف النظر عن الثقافة التي ينتمون اليها؟

كما إنَّ النسبية الأخلاقية جذابة ومغرية، على الأقل جزئيا، لأنها تعبر عن رفضها للنزعة العرقية المتغطرسة. على سبيل المثال، كان الأوربيون وإلى عهد قريب يتصرفون وكأن طريقتهم في رؤية وفعل الأشياء هي الطريقة الصحيحة الوحيدة. وكان يُنظر الى الثقافات الأخرى على أنها "بدائية" أو "ملحدة" أو "متدنية وضيعة". اذا تصرف أفراد هذه الثقافات بشكل مختلف، فهذا يعني فقط أنهم مخطئون، فلديهم القليل ليعلموا المجتمعات "الأكثر تقدما" والكثير للتعلم من هذه المجتمعات. وأصبح هذا النوع من الثقة بتفوق وسمو اعتقادات

وممارسات ثقافة معينة أقل شيوعا اليوم. وهناك اليوم نظرة إنسانية أوسع لهذه المسائل على الأقل في بعض أجزاء المعمورة. ولكن يجب أن نذكّر أنفسنا أن هناك فرقا كبيراً بين الرغبة في قبول أنه قد لا تكون مجموعة معينة على حق والادعاء بأنه لا يمكن لأحد أن يكون على حق. ويجب أن نكون واعين أيضا للطبيعة الراديكالية لادعاءات النسبية المتطرفة الذين يعتقدون أنه خارج ممارسات جماعة ثقافية معينة لا يمكن تطبيق أو قبول للحكم الأخلاقي. تتضمن هذه الرؤيا أنه لا يمكنك الحكم على ممارسات اي ثقافة لغياب الدستور الأخلاقي المسيطر أو السائد فوق أو بين الثقافات الذي يمكن أن يزودنا بالمعيار اللازم – وهذا الموقف يولد بعض الإشكاليات الجدية. لننظر أولا إلى مثالية التسامح التي يبدو أن العديد من النسبيين يجادلون حولها.

يدافع النسبيون الأخلاقيون عن وجوب تبني موقف متسامح عند التصادم مع ثقافات مختلفة تتبنى مقاربات مختلفة وحتى متناقضة للأخلاق. لنحترمهم جميعا كما يقولون. لقد لاحظنا سابقا وجود إشكاليتين للموقف القائل "عش ودع غيرك يعيش". أولا، إنه لا ينتج فعلا كنتيجة لابد منها لوجود التنوع الأخلاقي، إنه ببساطة لا ينتج من حقيقة أن هناك أكثر من رأي أخلاقي حول موضوع معين الى أنه لا رأي منها صحيح، أو أنه لا رأي أفضل أو أسوأ من غيره. فالتنوع لا يستلزم بحد ذاته النسبية. ثانيا، اذا قبلنا بعدم صحة أي دستور أخلاقي، فماذا ينتج عن هذا؟ اللاأخلاقية؟ الاختلاف مع الأخلاق؟ الاختلاف مع جميع الأخلاق الا أخلاقنا؟ النزعة العرقية للوعي بالذات؟ ليس واضحا ما الذي تستلزمه المقولة الرئيسية النسبية. ثالثا، إذا اعتقدنا أنه يجب احترام كل الدساتير الأخلاقية بشكل متساو وعدم الحكم على الثقافات بواسطة معايير أخلاقية لا يقبلها أفراد تلك الثقافة، عندها لا نستطيع أن نبشر بالتسامح العالمي بشكل متسق، أو احترام التنوع الثقافي أو الاحتفال بالاختلاف. فهذه الأفكار تعبر عن قيم أخلاقية معينة معتنقة في بعض الثقافات وغير معتنقة في ثقافات

أخرى. فلا يستطيع المناصر للنسبية الأخلاقية الطفو فوق الثقافات المختلفة معلّما المجتمعات كيف يجب أن تتعامل مع بعضها البعض بينما ينكر في نفسه الوقت أي قيم أخلاقية عابرة للثقافات أو منقولة بين الثقافات.

الق نظرة على القائمة التالية، وتصور مضامين اعتناق موقف نسبي متطرف أو مطلق حيال جميع النقاط التالية:

١- المذبحة الأزتيكية للمساجين بتمزيق قلوبهم خارج أجسادهم الحية.

٢- الاستعمار في القرن التاسع عشر.

٣- المساواة بين المرأة والرجل.

٤- السياسات النازية ضد اليهود.

٥- السوتية، وهي التقليد الهندوسي في حرق الأرملة كطقس جنائزي مع زوجها الميت، والتي مورست في بعض أنحاء الهند حتى عهد قريب.

٦- قمع وإخماد السوتية من قبل البريطانيين.

٧- حرية التعبير.

٨- احتلال واستيطان الأوربيين أمريكا.

٩- احتلال واستيطان بريطانيا من قبل الإنجليز.

والغرض من هذه القائمة مواجهة المضامين الكاملة للموقف النسبي، ويجب أن نكون واضحين وعدم التسلل بقيمنا من الباب الخلفي. خذ الحالة رقم ٥، ليس صحيحا أن تقول إنك سعيد لأنك نسبي حيال هذا اذا قبلت الأرملة بحرقها مع زوجها الميت، ولكنك لن تكون كذلك اذا أجبرت على ذلك. لماذا يجب عدّ رغباتها؟ واذا فكرت بوجوب هذا، فإنك تطبق الحالة رقم ٣ – مبدأ

مساواة المرأة بالرجل بطريقة مطلقة. خذ الآن رقم ٦، هل كان البريطانيون على حق عندما وضعوا حدا للسوتية؟ ربما نفكر أنهم يجب أن لا يكونوا في الهند في المقام الأول. في هذه الحالة يبدو أنك تنظر الى الحالة رقم ٢ بطريقة غير نسبية. ولكن بما أنهم كانوا هناك، فهل سيكونون على حق اذا اتبعوا سياسة "عش ودع غيرك يموت" بالنسبة للسوتية حتى لو طالبتهن الأرامل بأن لا يفعلوا.

كما يجب أن نذكّر أنفسنا بعدم تجانس المجتمعات الحديثة ووجود انقسامات عميقة فيما بينها حول الأسئلة المتعلقة بالصحيح والخاطئ. فكر بالجدل القائم حول الإجهاض في الولايات المتحدة الأمريكية، على سبيل المثال، أو النقاش حول الطلاق في إيرلندا. ففي كل مجتمع توجد ثقافات فرعية عديدة تتسم عادة بوجهات نظر أخلاقية مختلفة - الأصوليون الدينيون، الاختصاصيون التقنيون، أنصار البيئة، الاختصاصيون الأكاديميون، المجموعات العرقية، وغيرهم. وقليلا ما تنغلق المجتمعات على نفسها، فهي تتاجر وتقاتل وتشكل حلفاء وتؤثر في بعضها البعض في أغلب الأوقات. وبالتالي يبدو مضللا تصوير كل ثقافة (أو ثقافة فرعية) كأنها تملك مجموعة من الاعتقادات المنفصلة تماما وتسير في طريق حريري ناعم. فمن الصعب أحيانا معرفة أين تنتهي ثقافة معينة لتبدأ أخرى. وجميع هذه الاعتبارات تجعل من الصعوبة بمكان القول لأعضاء أي مجتمع، بما فيه مجتمعنا، إن دستوركم الأخلاقي ينطبق عليكم فقط ويجب عدم تطبيقه على المجتمعات الأخرى.

بالإضافة الى جميع الصعوبات السابقة، تتعرض النزعة النسبية إلى اعتراض آخر. إذا كانت الكلمات "جيد" و"سيء" كما أستخدمها تعني ببساطة ما تقوله ثقافتي أنه جيد أو سيء، فإنني عندما أعترض على شيء أخلاقي مقبول عموما في ثقافتي فلا بد أنني مخطئ، حيث أن المرشد الوحيد لما هو جيد وسيء أو صحيح وخاطئ هو النظرة الأخلاقية المنتشرة أو السائدة ضمن ثقافتي. ولكن هذا سوف يستبعد إمكانية قيام المجتمع بتقدم أخلاقي، وسوف يجعل جميع

المحاولات للإصلاح الأخلاقي تافهة وغير هادفة. إذا كان ما هو صحيح يُحدَد وفق ما يظنه معظم الناس حاليا أنه صحيح، اذن ستكون فكرة جعل مجتمعنا أفضل بلا معنى، كما أن فكرة أنْ مجتمعنا يصبح أسوأ أخلاقيا بلا معنى أيضا.

ولكن من الصعب على أحد قبول هذه الاستنتاجات. فأي شخص، حتى النسبيين، صوّت في انتخابات أو وقّع عريضة احتجاج أو كتب لممثله السياسي أو شارك في مظاهرة، يعتقد بإمكانية التغيير إلى الأسوأ أو إلى الأفضل. لقد ظهر معظم أبطالنا الأخلاقيين في البداية هراطقة لأنهم لم يشاركوا في الرؤى السائدة حول ما هو صحيح، مثل المسيح وسقراط وغاندي ومن طالب بإلغاء الاسترقاق أو بمنح المرأة حق الاقتراع – ما الذي يمكن أن يصنعه النسبيون الأخلاقيون لحركة إبطال العبودية، أو الحقوق المدنية الحديثة للحركات النسائية؟ لاشك أن عدم القدرة على إعطاء معنى لفكرة التطور والتقدم الأخلاقي من العيوب الجدية لأي نظرية أخلاقية.

بالرغم من هذه الاعتراضات، ربما نشعر أن المذهب الأخلاقي النسبي يتضمن نوعا من الرؤيا العميقة، ولكنها مشوشة، والتي لا يمكن نبذها بسهولة بواسطة البرهنة على عدم اتساقها. ويكمن جزء من جاذبيتها في الشك الخالص لما يشعر به الناس حيال النزعة المطلقة. ولا يبدو مرجحا وجود دستور أخلاقي بمعاييره الموضوعية للصح والخطأ في "مكان هناك" وقابلا للتطبيق على جميع الثقافات والفترات الزمنية المختلفة. والعديد منا سوف يتوقف عند فكرة أن العادات الأخلاقية موضوعية – أي جزء من ترتيب وتشكيل العالم، وهي "هناك" بشكل مستقل مهما فكرنا بالمسألة. واذا لم نستطع قبول هذه الرؤيا فقد نشعر بجاذبية المذهب النسبي.

ماتزال لدينا قضيتان متمايزتان لكن مترابطتان تستدعيان اهتماماً أوسع:

- إشكالية أصل وأساس الدساتير الأخلاقية

• إشكالية تطبيق العادات الأخلاقية عبر الثقافات والفترات الزمنية المختلفة

لندرس هاتين الإشكاليتين بشيء من التفصيل.

ما هو مصدر الدساتير الأخلاقية؟

يعبّر المذهب الأخلاقي النسبي جزئياً عن ردة فعل للعديد من الاستنتاجات المختلفة عن الأخلاق التي يبدو أن الناس وصلوا إليها. إذا نظرنا في التاريخ الى الوراء نجد اعتقادات حول الصح والخطأ تبدو وكأنها تجذرت بطريقة الحياة المشكلة من خلال القوى التاريخية والبيئية والحرب والمصادفة وغيرها. ويبدو أن هذه الطرق في الحياة تحدد ما يعتبر "جيدا" للناس. ولذلك فإن الناس في ثقافة معينة سوف يقبلون أو يرفضون أكل لحم الخنزير أو أكل لحم البشر لأسباب تتعلق بالخبرة المشتركة، وليس لجوهر "الصح" أو "الخطأ" لهذه الممارسات. قد يعتقدون بالطبع أنهم يتبنون الطريقة الصحيحة الوحيدة لأداء الأشياء، ولكن هذا لا يقنع من هو خارج هذه الثقافة أو الغريب عنها. واذا كان هذا الغريب واعياً تعدّدية الثقافات، كل ثقافة وفق دستورها الخاص، فسوف يعتقد أن القيم الأخلاقية لشخص تعتمد على طريقة حياة الشخص، بدلا من كونها العكس تماما. إن "أكل لحم البشر خاطئ" تعليمة أخلاقية لثقافتي لأننا لا نأكل البشر هنا، وليس العكس.

يحمل هذا المنظور بعض القابلية للتصديق. لكن يمكننا الاعتراض بقولنا إن الدساتير الأخلاقية ليست مختلفة عن بعضها بالقدر الذي يفترضه النسبيون. فما تشترك به الثقافات أكثر دلالة وأهمية من الذي يفرقها. من خلال هذه الرؤيا، يملك رجل الأعمال الغربي واليوناني القديم والكاهن الأزتيكي عند القاعدة نفس الاهتمامات والاحتياجات – إنهم جميعا بشر لذلك فهم يتشاركون بالشرط الإنساني. وتعتبر الأنواع نفسها من الأشياء مهمة لهم جميعا: على سبيل المثال،

تأمين وسائل الحياة، إقامة علاقات هادفة والتمتع بها، إنجاب الأطفال، التعبير عن أنفسهم من خلال العمل واللعب. ويمكن تضمين هذه القائمة باهتمامات عالمية حول الرغبة بفهم وإيصال الأسس الأخلاقية للآخرين. وبالتالي فإن الاختلافات، أو العديد منها على الأقل، تبدو على السطح وتخدم فقط في وضع قناع على القاعدة العالمية للأخلاق. لكن قد يستجيب النسبيون على النحو التالي:

هناك فروقات فعلية كبيرة جداً بين الثقافات، ولا يمكن تفسيرها كظاهرة سطحية. وحتى لو تمت مواجهة جميع البشر بأسئلة أساسية جداً تفرضها البيولوجيا المشتركة والأرض المشتركة، فإنهم يستمرون في الوصول الى إجابات مختلفة. لا يمكن أن تعري ثقافة من أجل الوصول الى الإنسانية الأساسية أو البدائية، والتي لن تكون ذات نفع لتأسيس دستور أخلاقي عام. وما تكشفه سيكون بدائياً أو قاعدياً جداً. وجميع القضايا المهمة المتعلقة بالقيم الأخلاقية تحدث على مستوى الثقافة، والتي تظهر الفروقات الكبيرة عندها، والتي لا توجد عندها إجابة "صحيحة" وحيدة.

هؤلاء الذين يتخذون هذه الرؤيا، اذا أرادوا أن يكونوا متسقين، عليهم تطبيقها على اعتقاداتهم الأخلاقية الخاصة واعتبارها تابعة للثقافة مثل الآخرين. من هذا المنظور، يبدو من المتعذر الدفاع عن الادعاءات المطلقة بل لأنها متغطرسة، ومايزال يبدو المذهب النسبي في موقف أكثر قابلية للتصديق.

على من تُطبق العادات الأخلاقية؟

تبدو المسألة واضحة بما فيه الكفاية. إذا كان الأساس الوحيد للأخلاق هو التاريخ والثقافة، يصعب معرفة كيف يكون دستور أخلاقي معين "أفضل" من غيره. ربما تثير ممارسات واعتقادات ثقافة معينة الإعجاب أو الاحتقار لدى الغريب، الا أنها ليست عرضة للتقييم أو التقدير العقلاني. قد يروعني أن تمارس الثقافة X تعدد الزوجات أو قتل الأطفال أو ختان الإناث، ولكن هذا يعود فقط إلى أني من الثقافة Y. وربما يشمئز بشكل متساو من ينتمي الى الثقافة X من بعض

الأشياء التي نقوم بها (مثل سجن من يتعاطى المخدرات أو السماح بممارسة الجنس خارج الزواج). وإذا نشأت في الثقافة X فستكون رؤيتي مختلفة جدا عما هي عليه. فلا يوجد معيار أو محك يمكن تطبيقه على ثقافات مختلفة لمعرفة درجتها بالنسبة لمعيار مطلق من الصحة والخطأ.

ويفسر النسبيون ما نظنه تقدما أخلاقيا بقولهم إنهم يوافقون على أن التغيير يحدث في ثقافة ما، ولكنهم يرون أن الهراطقة/المصلحين يشكلون عادة قضيتهم ضد طريقة أداء الأشياء في مجتمعهم من خلال اللجوء الى أفكار موجودة فعلا في ذلك المجتمع. فالمصلح يقول شيئا مثل: "نحن نقول إننا نعتقد في هذا، ولكن لم لا نمارسه؟" أو "يجب علينا التوسع في هذا الاعتقاد لتغطية هذا المجال أيضا". فكر مرة أخرى بحملات إبطال الاسترقاق وتأسيس الحقوق المتساوية بين النساء والرجال، لقد كان لتلك الحملات مقياس للنجاح وذلك لأن الناس استطاعوا الربط بين ما كان يقوله المصلحون وبين الاعتقادات المركزية التي يعتنقونها في تلك الثقافة (فالاعتقادات حول المعاملة المتساوية ترجع أصولها الى الرؤيا القائلة بأن جميع المخلوقات البشرية أبناء الله). وبالطبع اذا لم يكن بالإمكان إقامة مثل هذا الربط فمن الصعب معرفة كيف يظهر التساؤل حول الإصلاح في المقام الأول.

بالطبع تُطبق جميع هذه الاعتبارات ضمن ثقافة فقط، فالثقافات الأخرى ذات الاعتقادات المركزية الأخرى قد لا تنشئ مثل هذه الارتباطات على الإطلاق. بالإضافة N لى أن النسبيين مازالوا يصرون على رفض أي مفهوم موضوعي أو مطلق حول التقدم الأخلاقي، طالما لا يوجد معيار مستقل يمكن استخدامه للبرهنة على أن الوضع الجديد أفضل أخلاقيا بشكل موضوعي. وكل ما يمكن قوله إن الممارسات التي بدت مقبولة ضمن ثقافة معينة في زمن معين تبدو غير مقبولة في زمن لاحق (والعكس صحيح).

وطالما أن النسبيين يتجنبون صنع ادعاءات غير نسبية لا تسمح بها نظريتهم، ربما يمكنهم تجنب عدم الاتساق الواضح وحتى صياغة قضية قابلة للتصديق ظاهريا. ولكن تبقى بعض الاعتبارات التي ربما تقودنا الى تحدي التفسير النسبي حول الأخلاق دون الاعتناق الأوتوماتيكي للموقف النظير المطلق الحدسي بأن الحقيقة موجودة في مكان ما، بصرف النظر عما يفكر به الشخص أو كيف يعيش حياته. لننظر مرة ثانية للقصة التي عرضناها حول كيفية اعتناق شخص المذهبَ النسبي.

ينظر المراقب الى تعددية الدساتير الأخلاقية ويستنتج أن الأخلاق عرضة لتباين كبير بين الثقافات، بحيث لا توجد إمكانية للاختيار بينها بشكل موضوعي. ولكن لم لا؟ صحيح أن الأفراد والثقافات تختلف، ولكن هل يجب أن يعني هذا أنه لا يمكن صنع اختيارات بينها، أو أنه لا يمكن لثقافة أن تحكم على أخرى؟ ومن الصعب حقا مشاهدة بعض الممارسات وعدم صنع أحكام أخلاقية حولها – فكر بسياسة التمييز العنصري كما مورست في جنوب أفريقيا حتى عهد قريب.

ويشبه الشخص النسبي من يعاني خسارة ضعيفة للثقة في حقيقة موقفه الأخلاقي، وينظر اليه كمجرد حكم مسبق، ويصبح واعياً بحدة لصعوبة تقديم تبرير غير نسبي لرؤية شخص ما. إن فقد ثقة الشخص النسبي بقيمه الأخلاقية "المحلية" مسألة قابلة للفهم، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنها مبررة. وإحدى الاستجابات التي قد تساعد على حفظ بعض الثقة المفقودة إنشاء فكرة مشابهة لما ناقشناه حول الانفعالية. لقد رأينا عندها أن البديل لمقاربة "الأخلاق كشعور" قد يكون بتوجيه انتباهنا ليس الى المسببات الخفية المفترضة للأحكام الأخلاقية ولكن الى مواضيعها. وهذا يعني التركيز ليس على الشعور "وراء" الحكم (الكره، المقت، الفرح..) ولكن على الأشياء التي تصدر الأحكام عليها (التعذيب الجسدي، النزعة العرقية..). وهذا يعني التساؤل حول ما إذا كانت الأحكام

مبررة، ومحاولة تشكيل أو تكوين أحكام ذات معنى، أحكام وراءها أسباب منطقية جيدة، والتي تعكس مبادءنا.

إذا حاولنا استخدام هذه المقاربة على الشخص النسبي، فنحن في الواقع نجادل أن رؤية الأشياء من وجهة نظر ثقافية معينة لا يستدعي أن يشل قدرتنا عن صنع أحكام أخلاقية. وهذا يتضمن لجوءاً الى العقل، الى الفكرة التي يمكن رفعها فوق الأشياء والتي تساعد في تشكيل منظورنا وتكوين أحكامنا العقلانية الخاصة. طبقا لهذه الرؤيا، يمكن للشخص الذي يقول إن "التعذيب الجسدي خاطئ" الاستناد بادعائه على أسباب منطقية. وقد تكون القضية التي ينشؤها مقنعة إلى حد ما، ولكنها ليست اعتباطية أو مجرد تعبير عن ذوق شخصي خالص. وعلى الرغم من تأثره بتربيته وتقاليده الثقافية الخاصة، الا أن هذه أيضا مفتوحة للفحص والدراسة.

وهذا ادعاء مهم، فنحن قادرون على إحضار خلفيتنا الثقافية أمام محكمة الفحص النقدي للعودة الى ما أثّر فينا كنوع من الممارسة الجردية التي ربما تقودنا الى رفض "الطريقة التي نقبل بها الأشياء دائما". وقد لا نصل أبدا الى درجة اليقين من صحة وجهة نظرنا، وبالطبع يمكن تبني الرؤيا القائلة إن هدف الحكم الأخلاقي الصحيح المثالي لا يمكن الوصول اليه بشكل نهائي، ولكن من المفيد أن نهدف اليه. وبالتالي ستكون أحكامنا مؤقته أو شرطية بمعنى أنها مفتوحة دائما للنقد. وما يتضمنه كل هذا فكرة الحوار مع الآخرين المحكومة بعادات مشتركة والرغبة في المشاركة بالحوار وهو ما ندعوه بالموقف العقلاني.

ولكن المراقب الذي يغويه المذهب النسبي قد يرد بحجة معاكسة، لكنك لم تجب فعلا على السؤال: ما الذي يعد سببا منطقيا جيدا؟ وقد لا تكون الإجابة على هذا السؤال متماثلة في ثقافات مختلفة. على سبيل المثال، في بعض الأماكن يعتبر توافق الممارسة مع التقليد سبباً جيدا للاستمرار بها، في أماكن أخرى قد

يكون كافيا اتباع الشخص لتوجيهات نص ديني أو نص سلطوي. فالقرارات يمكن أن تُصنع على أساس الأحلام وتفسيرها من قبل العرافين، أو على اساس الإلهام الشخصي أو الحدس الأخلاقي أو رأي الأغلبية. هل يمكن نبذ جميع هذه الطرق للوصول الى قرار أخلاقي وتبريره على أنه "عقلاني"؟ أفلا يوجد شيء ما غير حقيقي حول فكرة "اللجوء الى العقل الخالص"؟ لا يمكن تسوية الخلافات الأخلاقية بالطرق المستخدمة في المجتمعات المتنازعة، فالناس يختلفون – أحيانا بشكل حاد، بل بشكل عنيف – وفق ما يعتبر مقنعا، وذلك لوجود أشياء مختلفة تعنيهم. وهذا ما نعنيه عادة بقولنا إنه لدى الناس قيما مختلفة.

هذه نقطة جيدة يجب قبولها من قبل نقاد المذهب النسبي. لذلك يتوجب عليهم تجنب فهم النزاعات الأخلاقية بشكل تجريدي والقول إن مثل هذه النزاعات تحدث ضد خلفية العالم المشتركة والإنسانية العامة. وقد يأخذ الجدل المنحى التالي:

> **لا تطفو القيم حولنا بشكل غير مرتبط مع كيفية تفكيرنا بالعالم. نحن نعتقد أن أفعالا معينة مقبولة أو غير مقبولة في عالم يظهر لنا بطريقة معينة. فقيمنا مرتبطة بشكل وطيد بطريقة فهمنا للعالم وللأشياء التي نفكر أنها مهمة عنه. ولكن هذه الأهمية ليست مسألة نزوة أو هوى: فلا يحدث فقط أنني لا أوافق النازيين، فإذا كنت سأقابل نازيا مخلصا سيكون رفضي لرؤيته جزءا من رؤيتي أن الاعتقادات المتعلقة بسمو العرق الآري والكره المتأصل لليهود وجميع مقولات هتلر ليست صحيحة واقعيا، كما أنها كريهة أخلاقيا. فالقيم ليست أفكارا تخطر على البال فيما بعد، وليست إضافة اختيارية. فما نظن أنه جيد وما نفكر أنه حقيقي عن العالم متمازجان بطريقة لا مفر منها. والتساؤل عن قيم شخص ما يعني التساؤل عن اعتقاداته عن العالم.**

ستتوقف درجة الإقناع في هذا الجدل، على الأقل جزئيا، على كيفية تفكيرك حول إمكانية حل القيم المتنازعة بواسطة العقل وباللجوء الى عالم مشترك. واذا عدنا الى السؤال المتعلق بالذي يعتبر سببا منطقيا جيدا، فربما

تقدم بعض الثقافات إجابات مختلفة وذلك ببساطة لوجود أشياء مختلفة تهمهم وتعنيهم. فقد تكون طريقة فهمهم للعالم مختلفة بشكل راديكالي بحيث تجعل من الجدل الوارد في الفقرة الأخيرة مستحيلا. كيف يمكن البدء بحوار وكلا الطرفين لا يستطيعان حتى الاتفاق على كيفية وصف تصرف أو وضع، أو ما الذي يمكن اعتباره دليلا، أو ما اذا كان الحوار ممكنا؟ فقد يفهم أفراد مختلفون العالم بطرق تختلف بشكل جوهري، بحيث لا يمكن مقارنة الدساتير الأخلاقية مع غيرها على الإطلاق: فهي تعكس فقط طرائق الفهم المختلفة جدا. واذا كان هذا صحيحا فإنه لا يمكن تذليل درجة من الفهم المتبادل.

ولكن إذا كنا لا نعيش في عالم مشترك فنحن نتشارك في الكوكب نفسه، وكما لاحظنا سابقا، ليس لدينا خيار لعدم صنع أحكام على الإطلاق. لو تم اختراع الأخلاق من قبل الإنسان، لو كانت الدساتير الأخلاقية محدودة وتعكس الثقافة والشروط التي خلقتها، فهذا لا يجعل من الأخلاق شيئا يمكن أن نُعفى منه. ولن يزيل مشكلة كيف نعيش معا ونضفي معنى على النظم القيمية المختلفة. ولن يتصرف أحد كأنه لا يوجد شيء أفضل من أي شيء آخر: ويبدو أن الاختيار هنا هو بين الحوار أو النزاع.

الحقائق والقيم

ما يجعل المذهب النسبي قابلا للتصديق جدا، وما يجعل الأسئلة التي يثيرها صعبة جدا للتعامل معها، شيء بسيط جدا: لا يمكن لأحكام القيمة أن تثبت صدقها أو كذبها. فأنا أستطيع إثبات أن العشب أخضر وأن الأرض كروية، ولكن يستحيل إثبات أن النزعة العرقية سيئة أو أن القتل خاطئ.

يبدو أن هناك شيئا فريدا فيما يتعلق بأحكام القيمة، فهي على عكس الأحكام الأخرى التي نصنعها لا تبدو أنها ترتكز على شيء. ولنشرح هذا بشكل مبسط، فمن جهة أولى لدينا عالم الحقائق – الأشياء التي تألفها حواسنا الخمسة ويمكن

دراستها من قبل العلماء، ويمكن أن نكون على صواب أو على خطأ حولها: على سبيل المثال، إنها تمطر، توجد شجرة في الحديقة، باريس عاصمة فرنسا. ومن جهة أخرى، لدينا مجال القيم – ما نتحدث عنه أو نستثيره عندما نقول إن تلك الأشياء جيدة أو سيئة، صحيحة أو خاطئة، جميلة أو قبيحة، وهكذا. وتكمن الصعوبة في ربط إحداهما الى الأخرى، وفي إدراك الرابطة – اذا كان هناك رابطة – بين وصف describing ما عليه العالم، وبين توجيه prescribing الناس حول ما يجب أن يفكروا به أو أن يفعلوه. أين تقع القيم في ترتيب الكون؟ وكيف يمكن للادعاءات الواقعية أن تزودنا بدعم منطقي لأحكام القيمة؟ تتجمع جميع هذه الإشكاليات حول ما يُدعى **الفجوة بين الحقائق والقيم**.

يمكن النظر الى جميع المشكلات التي درسناها حتى الآن على أنها تعود الى قضية مركزية حول وضع أحكام القيمة. فقد حاولت كل من الانفعالية والنسبية تفسير كيفية تناسب قيمنا مع العالم، حيث ارتكزت النظرية الأولى على مشاعرنا والنظرية الثانية على ثقافتنا. وكلاهما مثال على **نظرية الرد أو الاختزال reductionism**. حيث يعرّف الاختزاليون شيئا واحدا من ناحية شيء آخر، أي ظاهرة أساسية. فهم يدّعون أن شيئا تم تعريفه بـ ((V هو لا شيء ولكنه شيء آخر أساسي وهو (F). فالانفعالية، على سبيل المثال، ترى أن المصطلحات الأخلاقية هي "فعلا" مجرد تعبير عن مشاعرنا. أي يخفض الاختزاليون القيم الى حقائق معينة، وفي هذه العملية تتطاير القيم عادة: فالحقيقة F هي ما تعادله القيمة V "فعليا" أو واقعيا. ولذلك سيكون هذا أحد الحلول للمشكلة المفروضة بواسطة فجوة الواقع–القيمة: تفكيك القيم عودة الى الحقائق أو الوقائع.

وكبديل لرد القيم الى الوقائع كشف ما اذا كانت الوقائع تتضمن قيما معينة. فربما يكون هناك "وقائع أخلاقية" بحيث يمكن للتوصيف الكامل للعالم أن يحتوي توصيفا للصفات الأخلاقية للناس وللأفعال وللأوضاع. واذا كان الأمر كذلك، عندها تكون الطريقة التي يبدو عليها العالم هي التي تجبرنا على تبني قيم

معينة وتنفيذ أفعال معينة. تدعى هذه الرؤيا **النزعة الأخلاقية الطبيعية naturalism**.
والإشكالية الواضحة فيها أن قيم الناس تختلف، وأحيانا بشكل مميز جدا، حتى في الحالات التي لا يوجد نزاع أو جدل حول الوقائع أو الحقائق.

فكر بالجدل حول المساعدة على الانتحار. فالحقائق ليست موضعْ نزاع. لنفرض أن "جون دو" في عمر ٦٧، وقد شُخص له مرض السرطان في الرئة من قبل ثلاثة اختصاصيين، وكل منهم تنبأ بموته خلال ستة أشهر، وهو يقول أن الألم والغثيان الذي يعاني منهما يمنعانه من التمتع بحياته بأي شكل من الأشكال، ولقد صرّح شفهيا وكتابة أنه يرغب أن يعطيه الطبيب حقنة مميتة لإنهاء تعاسته، ولا يوجد سبب لافتراض أنه ليس بكامل عقله وصدقه. ويعتقد بعض الناس أن الشيء الصحيح في هذه الظروف هو احترام رغبات الشخص، ويظن آخرون أن المساعدة على الانتحار عمل غير أخلاقي أساسا. ويمكن لهذا الجدل أن يكون واقعيا. فخصوم المساعدة على الانتحار قد يستندون بنظرتهم المعادية على الافتراض أنه اذا سُمح بهذا تحت أي ظروف، فسوف يكون له أثر على المدى الطويل في تحقير حياة الإنسان في ثقافتنا. في تلك الحالة، يمكن رد كل هذا الجدل الى سؤال حول ما اذا كان الافتراض صحيحا بشكل حقيقي وواقعي. ولكن في حالات أخرى، لا يكون الجدل حول الوقائع ولكن حول قيم أساسية. فقد يظن بعض الناس أن المساعدة على الانتحار عمل غير أخلاقي فقط، ويظن آخرون أنه غير أخلاقي أن ندع الناس يعانون بلا ضرورة ضد رغبتهم. فإذا كان الجدل على هذا النحو فلن يساعد التنقيب عن وقائع إضافية على الوصول الى حل لهذا الجدل.

كما وصفت إشكالية فجوة الوقائع – القيم على أنها إشكالية اشتقاق "يجب" من "يكون" (أنظر الصندوق). أنا أواجه وضعا يمكن وصفه من ناحية واقعية خالصة. هل يمكنني اكتشاف ماأفعله بالنظر الى الوقائع فقط؟ لقد جادل بعض الفلاسفة أنه من الممكن اشتقاق "يجب" من "يكون". فالفيلسوف الأمريكي

"جون سيرل" John Searle صاحب محاولة شهيرة جدا في هذا الميدان. يركز سيرل على مثال قطع الوعود. من وجهة نظره، اذا نطقت بكلمات مثل "أنا أعد بـ . . . "، اذن أنا ملزم بفعل ما وعدت. إنه الآن دوري في إنجاز وعدي لك، لذلك يجب عليّ فعل ما وعدت القيام به. من "الواقعة الخالصة" التي نطقت فيها كلمات أتبعها بما يجب عليّ فعله.

في هذه الحالة، هل فعلا تم اشتقاق "يجب" من "يكون" بشكل مشروع وصادق؟ والإشكالية في حجة سيرل أنني عندما قطعت وعدا كنت فعلا أدخل في الممارسة الاجتماعية لقطع الوعود، حيث أن قاعدتها الرئيسية وجوب حفظ الوعود. والدخول في الممارسة يشبه الموافقة على لعب لعبة. وبالتالي من خلال دخولي هذا وافقت على الاشتراك في لعبة القواعد، مما يعني أنني قبلت "يجب" منذ البدء. وهناك أشياء أكثر من مجرد وقائع خالصة مثل صوت أو نبرة كلماتي عندما أنطق بكلمات الوعد. لهذا السبب لم تكن حجة سيرل مقنعة، فهي لم تشتق فعلا "يجب" من "يكون"، ولكنها تشتق "يجب" من توصيف لوضع يحتوي ضمنيا بعدا معياريا.

وقد واجهت جميع المحاولات لاشتقاق "يجب" من "يكون" التحدي نفسه: وصف وضع تملي فيه الوقائع منطقيا ما يلزم الشخص بفعله. ولكن انتهت كل محاولة بنفس الإشكالية – ومن المفيد التساؤل لماذا يتصرف الشخص بطريقة مخالفة؟ على سبيل المثال، اذا قلت لي ألا أرمي قمامة في الشارع، يمكنني أن أسأل لم لا. اذا قلت إن القمامة تشوه منظر الشارع، يمكنني أن اسأل لماذا عليّ الاهتمام بذلك. اذا قلت أن هذا يقلّل من متعة الآخرين، يمكنني أن أسأل ولماذا يعنيني هذا. وقد يقودك هذا الى قول شيء مثل "يجب أن تهتم بالآخرين لأن هذا جزء من كونك شخصا جيدا" أو مثل "يجب أن تهتم بالبيئة لأننا جميعا علينا واجبا أساسيا لفعل هذا". ولكن يمكنني الاستمرار في الاستجابة من خلال أسئلة مثل "لماذا يجب أن أحاول أن أكون شخصا جيدا؟" أو "لماذا يتوجب عليّ القيام

بواجبي؟" (أخيرا إن السؤال حول القضية هنا يمكن أن يصبح سؤالا جوهريا في الأخلاق: لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟ سوف نعود الى هذه القضية لاحقا).

فكر بطريقة نقدية!

إشكالية "يكون - يجب"

فكر بهذه الحجة (A)

تكون السرقة غير قانونية

وفقا للقانون، تكون قرصنة البرمجيات شكلا من أشكال السرقة

لذلك تكون قرصنة البرمجيات غير قانونية

هذه الحجة صادقة بشكل واضح – فالاستنتاج يتبع المقدمتين. ولكن لاحظ أن المقدمتين والنتيجة جميعها قضايا من نوع متشابه، فجميعها ادعاءات واقعية تعلن أن شيئا ما يكون الحالة. والآن فكر بحجة أخرى (B):

تكون السرقة غير قانونية

وفقا للقانون، تكون قرصنة البرمجيات شكلا من أشكال السرقة

لذلك لا أحد يجب أن يقوم بقرصنة البرمجيات

هذه الحجة غير صادقة، فأنا استطيع دون مناقضة نفسي، الاعتراف بأن المقدمتين صحيحتان ولكن أرفض النتيجة. فقد أعتقد على سبيل المثال أن العصيان المدني مبرر في هذه الحالة.

إن سبب انعدام الصدق في B هو الفرق المنطقي بين «يكون» و«يجب». فكلا المقدمتين قضايا تتعلق بـ «يكون»، بينما تتعلق النتيجة بقضية «يجب». عموما لا يمكن الاستنتاج من حجة استنباطية صادقة ادعاءات جديدة ليست متضمنة في المقدمتين. وهذا ما فعله إدخال «يجب» الى الحجة B مما جعلها غير صادقة. ولجعل الاستدلال صادقا لا بد من إدخال «يجب» الى المقدمات، على سبيل المثال (C):

تكون السرقة غير قانونية

وفقا للقانون، تكون قرصنة البرمجيات شكلا من أشكال السرقة

لا يجب على الشخص فعل ما هو غير قانوني

لذلك لا يجب على الشخص القيام بقرصنة البرمجيات

هذه الحجة صادقة (مع نتيجة A – تكون قرصنة البرمجيات غير قانونية – كخطوة وسيطة غير مصرح عنها). ولكن المشكلة هنا بالنسبة لأي شخص يرغب بإثبات صحة النتيجة عليه إثبات صحة المقدمة «لا يجب على الشخص فعل ما هو غير قانوني». وتنطبق نفس الفكرة على جميع المحاولات لاشتقاق استنتاجات تقييمية أو معيارية من مقدمات توصيفية خالصة. على سبيل المثال، واقعة أن رجلا قتل عشرات الأشخاص الأبرياء لمتعته السادية لا تؤدي منطقياً الى الاستنتاج بأنه سيء أخلاقياً. لاشتقاق هذا الاستنتاج بشكل صادق لا بد من إضافة مقدمة أخرى: «من يقتل الناس الأبرياء لمتعته الخاصة يكون سيئا أخلاقيا». ويمكن الآن اشتقاق الاستنتاج التقييمي، ولكن فقط لأن مقدمات الحجة تحتوي الآن حكماً قيماً.

يصعب معرفة كيف يقابل الطبيعيون الأخلاقيون هذا النوع من "السؤال المفتوح". إنهم يريدون القول إنه في نقطة معينة "تتحدث الحقائق عن نفسها"، فهي لا تحتاج الى تفسير لأنها واضحة، ويزعمون أن هناك اشياء جيدة أو هناك أفعال يجب تنفيذها. ولكن ينكر نقاد النزعة الطبيعية الأخلاقية أن الحقائق تتحدث عن نفسها، ونحن من يقرر أي الوقائع تعتبر حاسمة بالنسبة لنا. لذلك فإن أحكامنا عن الأخلاق (والسياسة والفن) لا يمكن أن تكون أبدا عن الوقائع لوحدها. فهي تحتوي على أحكام قيمية، والتي لا يمكن ردها أو اختزالها أو اشتقاقها بشكل مشروع وصادق من توصيفات واقعية خالصة.

التوجيه

اذا لم تكن النزعة الطبيعية الأخلاقية قادرة على ردم الفجوة بين الواقعة – القيمة، فإن وضع أحكامنا القيمية يبقى عرضة للتساؤل. نحن نستمر في قبول إمكانية أو احتمال عدم صدقها الموضوعي وهي مشابهة أكثر للتعبير عن التفضيلات الشخصية أو الذوق الشخصي بدلا من كونها أحكاما مطلعة على أرضية عقلانية. لنحاول اذن مقاربة هذه الأسئلة من "الجانب الآخر" لفجوة الواقعة – القيمة، ونتعرف على ما اذا كان ممكنا إدراك أي شيء يميز اللغة الأخلاقية. للقيام بهذا، نحتاج لمعرفة كيف تتناسب هذه اللغة الأخلاقية مع صورة أكثر عمومية لكيفية استخدامنا للكلمات.

اذا قلت "هذا جيد"، فإنني أصف شيئا وفي العديد من الحالات أستطيع دعم حكمي بالأسباب المنطقية. على سبيل المثال، اذا قلت أن جهاز تشغيل الأقراص الليزرية الذي أملكه جيد، وسألتني عن أسبابي المنطقية أقول: إنه يصدر صوتا واضحا وهو سهل التشغيل، كما أنه من الطراز الحديث وهكذا. بعبارة أخرى إنه مثال جيد للأشياء التي يُفترض أن يقوم بها جهاز تشغيل الأقراص الليزرية، وبالتالي يشبع معيارا معينا بشكل كاف لوصفه بأنه جيد.

ربما اذا وصفت شيئا بـ "الجيد" من الناحية الأخلاقية يمكنني تقديم تحليل مشابه. لنفرض أنني رايت صديقا يضحي بمتعته الخاصة من أجل قضاء بعض الوقت مع من هم بحاجة للعون، فأصف تصرفه بأنه جيد أخلاقيا. وإذا سئلت عن السبب أشير الى أن تصرفه غير أناني، وهو يبدي تعاطفا وجدانيا لاحتياجات الآخرين، وهكذا. بالنسبة للطبيعيين الأخلاقيين لا حاجة للمزيد فالوقائع تتحدث عن نفسها. ولكن لا يبدو هذا صحيحا. وذلك أولا لأن استخدام تعبير "هذا جيد" كنوع من الاختصار لـ "يملك هذا الخواص X وY وZ" يواجه إشكالية جدل السؤال المفتوح. فمن المعقول التساؤل: "ولكن هل هذه الخواص X وY وZ حقا جيدة؟" اذا كانت "جيد" لا تعني أكثر من "له الخوص X وY وZ"، فإن هذا السؤال غير مفهوم أو غير معقول. ثانيا، اذا قلت أن سلوكا "جيد" من الناحية الأخلاقية، فأنا بالتأكيد أقوم بأكثر من مجرد القول إنه يمتلك خصائص معينة: فأنا أيضا أبدي إعجابي وإطرائي له. والسؤال هو: ما الذي أفعله عندما أعبر عن الإعجاب؟

يتعلق الإعجاب بالاختيار، وهو يتضمن موقفا من جانب المتحدث. فمن الغريب القول إن هذا جيد أخلاقيا، ثم يضيف "ولكنه مختلف بشكل مطلق عنه". فاللغة الأخلاقية مغلفة بما نهتم به أو نرفضه أو نستخف به أو نرغب بحدوثه، وهكذا. عندما نطري على سلوك ما أنه "جيد"، فنحن ضمنيا ننتقي هذا السلوك للقيام به – وهو جيد للآخرين للقيام به أيضا. حيث يمكن القول إننا نوجه أو نصف ذلك السلوك بشكل توجيهي prescribing. وهذا يتضمن وصفا على شكل أمر أو فرض، فإذا قلت إن حفظ الوعد جيد، فأنا أخبرك بشكل فاعل أن تحفظ وعودك.

ربما يكون صحيحا أننا عندما نقول إن شيئا "جيد" أو "صحيح" فنحن نخبر الناس ضمنيا كيف يتصرفون. ولكن هذا يخبرنا فقط شيئا عن طبيعة اللغة الأخلاقية. إنه لا يخبرنا فعلا أي شيء عما يجب فعله. هذا هو السؤال الرئيسي للأخلاق، ولكن

لم تعالج أي من النظريات – أخلاق الوضع، الانفعالية، النسبية، الطبيعية – هذه القضية بشكل مرضٍ. كيف يساعدنا إدراك أن اللغة الأخلاقية توجيهية؟

عندما نقول إن الأحكام الأخلاقية توجيهية، فنحن لا نقول شيئا عن مضمونها. فالمضمون يمكن أن يختلف كثيرا: "احفظ وعودك!"، "انتقم للأذى الذي يقع عليك!"، "لا تقاوم الشر!" تعبر هذه الأوامر عن وجهات نظر أخلاقية مختلفة جدا، ولكنها تشترك جميعا في شيء واحد على الأقل: جميعها أوامر توجيهية. وهذه الحقيقة لا تتعلق بمضمونها ولكن بشكلها. واذا كانت جميع الأحكام الأخلاقية لها شكل مشترك، فإن هذه الحقيقة نفسها لها دلالة أخلاقية. وما اذا كان "شكل" الادعاءات الأخلاقية له مضامين لما يجب أن يكون عليه محتواها، فهذا سؤال صعب. ولكن جادل العديد من المنظرين الأخلاقيين بأن الحالة كذلك. وأحد المفكرين الأوائل الذين تبنوا مثل هذا الموقف "إيمانويل كانت" Immanuel Kant (١٦٢٤–١٨٠٤، انظر الصندوق في فصل الميتافيزيقيا). ويبقى تفسيره حول كيف نحدد ما يجب علينا فعله من أكثر النظريات إثارة وتأثيرا. وبالرغم من عدم تمكننا من فحص نظرية "كانت" بالكامل، الا أنه يمكن النظر إلى أفكار رئيسية معينة ضمن هذه النظرية التي قد تكسبنا رؤية معمقة أوسع للقضايا التي نناقشها.

المقاربة الكانتية: القابلية العالمية

لقد رأينا أن استخدامنا للغة الأخلاقية ليس توصيفا دائما وإنما توجيها. فعندما نستخدم المصطلحات الأخلاقية نصدر دائما الأوامر بشكل صريح أو ضمني. أدرك "كانت" هذا ولكنه وضع تمييزا مهما بين نوعين من الأوامر. أطلق تسمية **الأوامر الافتراضية** hypothetical imperatives على النوع الأول الذي يخبر الأشخاص ما يتوجب عليهم فعله من أجل تحقيق غاية ما. على سبيل المثال، أستطيع أن أخبرك كيف تصل إلى مكان ما (اركب الباص رقم ٥٧)،

أو قد أخبرك أي جهاز تشتري (اشتر هذه الماركة). مثل هذه الأوامر تقول شيئا مثل: اذا أردت X افعل Y: اذا كنت تريد الذهاب إلى المعرض الفني، اركب الباص رقم ٥٧، اذا أردت تحقيق صفقة جيدة اشتر هذا الجهاز.

ومن الممكن الآن فهم الأوامر الأخلاقية كونها على هذا الشكل. فمن الممكن القول "احفظ وعودك لأنك إن لم تفعل فلن يثق بك أحد"، أو "ساعد من هم بحاجة ليساعدوك في المستقبل". ولكن يمكن أيضا فهم الأمر الأخلاقي بطريقة مختلفة، وهذا هو النوع الثاني من الأوامر الأخلاقية الذي أطلق عليه "كانت" **تسمية الأوامر المطلقة أو غير المشروطة categorical imperatives**. هذا النوع من الأوامر له الشكل التالي: "افعل X!" إنه لا يخبرك أن تقوم بشيء من أجل شيء آخر أو لتحقيق هدف معين. ولكنه يقول لك إنه عليك واجب مطلق وغير مشروط للتصرف بطريقة معينة (أو لتجنب التصرف بطريقة معينة). إنه يقول لك أن تكون أمينا ليس من أجل كسب الاحترام وتحقيق النجاح في العمل، ولكن ببساطة لأنه يجب عليك أن تكون أمينا. وهذه المقاربة لا تنظر الى أحكام القيمة كحسابات ترتكز على وقائع، ولكن كنقاط بداية لشأن سامٍ بالنسبة لنا.

وبإنشاء هذا التمييز بين الأوامر الافتراضية والأوامر المطلقة، يجادل "كانت" أنه يمكن رد جميع الأوامر الأخلاقية بشكل مطلق إلى أمر أخلاقي مركزي وحيد والذي دعاه بالأمر المطلق. وهذا هو المبدأ الأخلاقي الأساسي والجوهري والذي يمكن الاشتقاق منه جميع القواعد الأخلاقية. ويدعى هذا المبدأ أيضا مبدأ "القابلية العالمية" universalizability. لنرَ الآن ما الذي يتضمنه هذا المبدأ.

إذا كان شخص يتصرف حقا بشكل أخلاقي، فنحن نفترض أنه يتصرف "وفق مبدأ"، ونحن لا نتوقع أن نجده ينشئ قواعد خاصة لنفسه. واذا أصدر

حكما على الآخرين، فنحن لا نتوقع أنه يقوم بهذا على أساس قواعد لا تنطبق عليه أيضا.

صحيح أننا جميعا مختلفون وعلينا التعامل مع أوضاع مختلفة، ولكن معظم الناس يطلبون رأيا أو نظرة متساوية. خذ مثال العمل المنزلي: فالغالبية منا يظن أنه لا يتوجب علينا إلقاء عبء ومسؤولية أعمال المنزل بالكامل على النساء لأنهم فقط نساء. وهذه مطالبة بالعدل، مطالبة بتطبيق الاعتبارات نفسها أو الآراء على مختلف الأشخاص مع تساوي جميع الأشياء الأخرى. وبالطبع قد يعترض أحد بقوله إن الأشياء الأخرى لن تكون متساوية أبدا. فالظروف تختلف، والشخص الذي يحاول أن يتصرف وفق مبدأ يتوجب عليه الأخذ بالحسبان الفروقات الحقيقية للظرف. على سبيل المثال، علينا تطبيق المبدأ القائل إن كل عضو في المنزل يجب أن يقدم مساهمة عادلة لاستمرار المنزل بطريقة تأخذ بالحسبان عمر الأشخاص وإمكانياتهم ومسؤولياتهم خارج المنزل وغير ذلك. ولكن حتى لو كان الأمر كذلك، فلن تكون الظروف مختلفة جدا لدرجة عدم إمكانية تطبيق أي مبدأ. ولقد أدركت هذه الحالة في النظام القانوني: لن تكون ظروف أي قضية مطابقة لأخرى، ولكن اذا اعتُقد أن الاختلاف تام فلن تكون المحاكم قادرة على تطبيق أي قانون.

الأمر المطلق

تتبع فكرة القابلية العالمية لمبادئنا هذه الاعتبارات بشكل طبيعي. فالمبدأ الأخلاقي الحقيقي والأصيل يجب أن يكون قابلا للتطبيق باتساق. والأوامر الخاصة يمكن أن تطبق عليّ أو عليك فقط في وضع معين: "افتح الباب!"، "ارم الكرة!" ولكن الأمر الأخلاقي الأصيل يطبق على أي شخص في وضع مشابه، لذلك لابد من ارتكازه دائما على مبدأ عالمي. "احفظ وعودك" يجب أن يطبق علينا جميعا. عبّر "كانت" عن هذا كأنه شرط بأنك يجب أن تتصرف دائما

وكأن المبدأ الذي وراء سلوكك يمكن أن يكون قانونا عالميا. وقد دعاه بالأمر المطلق، وهو المبدأ الأساسي والجوهري للأخلاق. ماذا يعني هذا؟

لنفرض أنني أفكر بحنث وعدي لأنه لم يعد حفظه ملائما لي. لقد قلت إني سأرد لك الدين قبل نهاية الأسبوع، ولكني أردت الاستفادة من تنزيلات في السوق لذلك أنفقت المال على سلعة تلزمني. ما هو المبدأ الذي أتصرف على أساسه الآن؟ على افتراض أنه شيء مثل: سوف أنكث وعودي عندما يحرمني حفظها من شيء أريده.

هل أرغب بصدق الآن أن يتصرف كل شخص على أساس هذا المبدأ؟ بالطبع لا. واذا أصبح مبدأ عالميا، عقيدة يتبعها الجميع، فإن جميع الوعود سوف تُنكث ولن يثق أحد بأحد في حفظ الوعود، ولن يسعى أي شخص لقطع وعد. وبالتالي لا أستطيع أن أرغب بتطبيق هذا المبدأ باتساق. فعندما أنكث وعدي، أريد في الواقع من كل شخص اتباع مبدأ واحد (احفظ وعودك)، بينما أسمح لنفسي باتباع مبدأ آخر. وعندما أمنح نفسي هذا الاستثناء فأنا أتصرف بشكل غير متسق، وبالتالي أنا أتصرف وفق مبدأ لا يمكن أن يكون قابلا للعالمية، وهذا يشير الى أنني أتصرف بطريقة لاأخلاقية.

يعبر الأمر المطلق عن احترام كبير للمخلوقات البشرية ككائنات عقلانية، مخلوقات مُنحت الطاقة والقدرة للتصرف على أساس مبدأ. وبالنسبة لـ "كانت"، إنه المبدأ الذي يعتبر أساس أفعال وتصرفات الأشخاص وهو العلامة المميزة للتصرف الأخلاقي، وليس هدفا خاصا يسعى كل منا إليه. وقد شدد "كانت" على هذا الجانب للأشخاص بصيغة أخرى للأمر المطلق: عامل الناس دائما على أنهم غايات بأنفسهم، ولا تعاملهم أبدا كمجرد وسائل لغايات. وهذا يعني أنه علينا ألا نستخدم الآخرين كوسيلة للوصول الى ما نريد. إنهم مثلنا أشخاص عقلانيون، وتنطبق عليهم الواجبات ذاتها التي تنطبق علينا. ويدّعي

"كانت" أن كلا الصيغتين من الأمر المطلق - "مبدأ القابلية العالمية" و"مبدأ الغايات" - يقولان حقا الشيء نفسه. هذا الادعاء مثير للاهتمام بالتأكيد، ولكنه غير واضح، وقد دفع الأجيال اللاحقة من المفكرين الى التفكير العميق بالأسباب التي تقف وراءه.

إشكالية الأخلاق الكانتية

يبدو أن فكرة الأمر المطلق تنسجم مع الأفكار المقبولة تقليديا حول السلوك الصحيح في العديد من أنحاء العالم. وما يُعرف بـ "القاعدة الذهبية" للتقليد المسيحي تقول "عامل الآخرين كما تريد أن يعاملك الآخرون". وتظهر القاعدة نفسها في النتاجات الكونفوشوسية الأدبية، ويمكن إيجاد اشتقاقات عنها في النصوص المقدسة لليهودية والإسلامية والهندوسية والبوذية والطاوية. ولكن تبدو هذه القاعدة في شكلها الديني أنها تحمل كلا من المجهود الخيالي لتوسيع عواطفنا (وضع الشخص في موقع شخص آخر) والمطالبة بالمعاملة المتساوية. من جهة أخرى، يتضمن الأمر الكانتي الشرط الأخير المرتكز على قدرتنا في التفكير المنطقي العقلاني فقط. وربما يكون هذا نوع من القوة.

اذا اعتمدنا بالكامل على أخيلتنا وعواطفنا، فقد تصبح الأخلاق غير صالحة للتطبيق بالكامل في بعض الأوضاع. ولكن المقاربة الكانتية، التي تشدد كثيرا على التصرف العقلاني دائما، قد تقودنا الى تقليل شأن الإحساس العاطفي (الشعور للآخرين) والتعاطف (الشعور مع الآخرين) والشفقة (المعاناة مع الآخرين)، والكثير من الأحاسيس الأخرى التي يعتبرها الكثيرون حيوية ومهمة بالنسبة للأخلاق. فالانفعالية ترى أن الأخلاق ترتكز بالكامل على العاطفة والانفعال، ولكن "كانت" يتطرف الى الحد الأقصى المخالف الذي لا يسمح للعاطفة بلعب دور في حياتنا الأخلاقية.

كل هذا الحديث عن التصرف على أساس مبدأ مقبول، ولكن ألسنا نتجاهل شيئا واضحا جدا ومهما جدا – وهو عواقب أو نتائج ما نفعل؟ بالتأكيد يجب أن تكون العواقب مهمة. في الواقع، لم لا نقول إن التصرف الصحيح هو التصرف الذي يُنتج أفضل العواقب؟

تثير هذه الملاحظة إشكالية جدية أخرى للمقاربة الكانتية للأخلاق، التي تعرّف الأخلاق من ناحية واجبات والتزامات الشخص. حيث يعتقد "كانت" أن ما يقرر صحة الفعل الأخلاقي هو مدى تطابقه أو تناقضه مع مبدأ عام. تُدعى هذه المقاربة للأخلاق بـ **علم الأخلاق والواجبات الأدبية Deotological**، والذي له العديد من مواطن القوة. كما رأينا، على سبيل المثال، أنه يشدد على فكرة أن المبادئ الأخلاقية يجب تطبيقها عالميا وحياديا. ولكنها تحمل عددا من نقاط الضعف التي أهمها إهمال عواقب الأفعال عند تقييم الأفعال.

يعتبر عدم الاهتمام بعواقب الأفعال جانبا من إشكالية أكثر عمومية. وفكرة "كانت" عن الأمر المطلق شكلية وفارغة. لقد أخبرنا أن شكل واجبنا هو أن نتصرف بشكل متطابق مع الأمر المطلق. ولكننا نحتاج الى فكرة أوضح عن محتوى أو مضمون الأخلاق، عن ما هو واجبنا فعلا. إن مبدأ القابلية العالمية هو إطار عام يخبرنا فقط عن الشكل الذي يجب ان يأخذه الحكم الأخلاقي، إنه يقدم لنا مساعدة قليلة للوصول الى قرار حول المضمون. ما الذي يجب اعتباره كواجب؟ عندما يكون هناك تضارب في الواجبات، فأيهما يجب أن نختار؟ لنفرض مثلا أن الطريقة الوحيدة لحماية شخص بريء هي الكذب، فأي أمر يجب أن نطيع؟ الأمر المتعلق بعدم الكذب، أم الأمر المتعلق بحماية بريء!

تتركنا الطبيعة التجريدية للأمر المطلق مع أوامر توجهنا دون توضيح لماذا علينا طاعتها. بإلغاء جميع الاعتبارات للمجتمع الواقعي الذي نعيش فيه (الوقائع)، نفتقد المعنى الذي يجب أن تكون من أجله الأخلاق. فنحن نريد دليلا أو إشارة الى الغايات التي نشاؤها، والذي يعتبر معقولا حتى نشاؤه. وهذا

يتضمن فكرة أكثر صلابة عن الخير الذي يُفترض أن نحققه في مجتمعنا. لقد ترك لنا "كانت" واجبات ننفذها لأنه يجب تنفيذها، مثل متسلق الجبال الذي يتسلق الجبل لأنه "هناك". نحن نريد معلومات أكثر عن طريقة ارتباط الأخلاق بحياتنا التي نعيشها فعلا. وبشكل خاص نحن نريد أن نعرف ما هي فكرة أو غرض الأخلاق، هل التصرف الأخلاقي ذو قيمة جوهرية دون غرض أو هدف منه؟ أم أن الغرض من التصرف الأخلاقي يكمن وراءه نفسه، ربما في العواقب المحتملة للتصرف؟ من النظريات الأخلاقية التي تعتقد أن لديها إجابة قابلة للتصديق على هذه الأسئلة، إجابة تعترف أيضا بأهمية عواقب أفعالنا التي لا تعترف بها نظرية "كانت"، هي **النظرية النفعية**.

مذهب المنفعة: تعظيم السعادة

مذهب المنفعة utilitarianism هو شكل من المذهب الطبيعي الأخلاقي. يعتقد الطبيعيون الأخلاقيون، كما رأينا سابقا، أنه يجب تأسيس أخلاقنا على الخواص الطبيعية للعالم. والنفعيون هم طبيعيون لأنهم يركزون على وقائع حياتنا من أجل تحديد ما هو الشيء الصحيح للقيام بفعل ما. والمذهب النفعي هو أيضا شكل لـ **مذهب النتيجة أو العاقبة** consequentialism، الذي يعني أن الأهمية الأخلاقية لتصرف معين تحَدَد وفق عواقبها أو نتائجها. يقول المذهب النفعي، في شكله الأبسط، إنه إذا كان لديك خيار بين نوعين من الأفعال فعليك اتباع ما تعتقد أنه يحقق الخير الأعظم الكلي. ولدى النفعيين إجابة مباشرة وصريحة على هذا السؤال: إن ما هو خير بشكل مطلق هو السعادة. هذا الشيء هو الخير الجوهري من ناحية أننا نقدره لذاته وليس لأنه مجرد وسيلة لشيء آخر. فمن المعقول أن نسأل أحداً لماذا يريد مالاً، أو لماذا يريد تعلم البيانو، أو لماذا يريد تسلق الجبال، ولكن ليس من المعقول سؤال شخص لماذا يريد اختبار السعادة، أو لماذا يريد أن يكون سعيداً. ماذا يمكنهم القول كاستجابة غير أن نكون سعداء أفضل من أن نكون تعساء؟

يأخذ المذهب النفعي تسميته من كلمة "منفعة"، والتي تعني في هذا السياق المتعة أو السعادة. ولكن لا يعني المصطلحان "المتعة" و"السعادة" الشيء نفسه بالضبط. فنحن نفكر بالمتع أنها خبرات قصيرة الأجل نسبيا، ونميل الى ربط المشاعر الممتعة بنشاطات معينة مثل سماع الموسيقا أو تناول الطعام أو تسلق الجبال. أما السعادة، من جهة أخرى، فهي تُفهم على أنها حالة عامة للحياة تطبع فترات طويلة من حياة الشخص. ويمكننا تصور شخص يختبر الكثير من المتعة دون أن يكون سعيدا. على سبيل المثال، الشخص الذي يصل الى مستوى عال من المتعة بسبب تناول المخدرات يمكن أن يطابق هذا الوصف. ولكننا نفكر أن هناك عادة رابطة قوية بين الإثنين. فالحياة مع القليل من المتعة والكثير من الألم لا تعتبر حياة سعيدة. وحتى نعيش سعداء فنحن نختبر العديد من المتع – ويفضل المتع المتنوعة – وليس الكثير من التعاسة. ومن أجل الإيجاز في الكتابة سوف نستخدم هنا كلمة سعادة فقط مع إدراك أن هذا المصطلح يتضمن فكرة المتعة.

تدعى العقيدة المركزية للمذهب النفعي عادة مبدأ المنفعة principle of utility. وينص هذا المبدأ على أن الفعل صحيح طالما أنه يعزز السعادة، وخاطئ طالما أنه يعزز التعاسة. والسعادة هنا لا تتعلق بالشخص الذي يقوم بالفعل فقط وإنما بكل شخص يتأثر بهذا الفعل. ويعبر المذهب النفعي دائما عن النزعة الى المساواة حيث يصر على اعتبار سعادة كل شخص بشكل متساو. وهو في هذا المقام، على الأقل، يتشارك مع الرؤيا الكانتية باهتمامه بالحيادية. والأمر الأخلاقي الأساسي الذي يفترضه المذهب النفعي "تعزيزالسعادة الأكبر للعدد الأكبر".

ومن الجوانب الجذابة والمهمة في الرؤيا النفعية أنها:

١– تحمل أفكارا فطرية. فكل شخص يدرك قيمة السعادة، وفكرة الأخلاق التي تعبر جوهريا عن محاولة زيادة السعادة وتقليل التعاسة قابلة للفهم والإدراك

والتصديق والإغراء. إنها تجذب اعتقادنا الطبيعي بوجوب أن تقدم الأخلاق شيئا لجعل العالم مكانا أفضل (أسعد).

٢- تدافع عن موقف عادل وغير أناني.

٣- تقدم محكا متسقا - قاعدة أو معيارا - من أجل تسوية النزاعات الأخلاقية، "مبدأ السعادة الأعظم" greatest happiness principle (GHP).وسيكون هذا تيارا مشتركا ضمن المشكلات المتنوعة والمعقدة السائدة في المجتمعات الحديثة. فالـ GHP يمكن أن يكون شيئا نتفق عليه جميعا مهما فرقتنا أشياء أخرى، طالما أننا نريد جميعا أن نكون أكثر سعادة. وهذا لا يعني أن GHP يقدم إجابة فورية ومباشرة لجميع أسئلتنا الأخلاقية، ولكنه يقدم طريقة لمقاربة هذه المشكلات عبر محك متفق عليه.

٤- فلسفة ذات التزامات دنيا. لا يتطلب تبنيها الاعتقاد بأكثر من GHP، وهي لا تسعى لأن تكون نظرية قاعدية grand theoryلكل شيء، ولا ترتكز على جدل ميتافيزيقي أو عادات دينية. وهي مناسبة جدا للعالم الحديث الذي أصبح دنيويا. وهي في نفس الوقت لا تطلب من أي شخص التخلي عن اعتقاداته الدينية أو الميتافيزيقية.

٥- تتطلب حسابات وتقييمات قابلة للفهم من قبل الجميع. فنحن نحسب التكاليف والمنافع معظم الوقت في حياتنا اليومية بدءا من التسوق وانتهاء باختيار المهنة المستقبلية. لذلك يبدو من الطبيعي التفكير بتقييم الأفعال والتصرفات بتقدير احتمالات العواقب أو النتائج. وبالتالي فإن GHP ليس غامضا، فالسعادة هي ما تعنينا جميعا ونحن نعرف لماذا. ولا يوجد تشديد على تنفيذ فعل معين من أجل التقاليد أو لمجرد أنها واجب.

إشكاليات المذهب النفعي

رغم المزايا التي يتمتع بها المذهب النفعي، الا أن على أنصاره مواجهة أسئلة صعبة جدا تلقي ظلال الشك على مدى كفاية النظرية كتفسير تام لكيف يجب أن نفكر بالأخلاق. ولنناقش قليلا من هذه الأسئلة.

هل يمكن قياس المتعة أو السعادة؟

يتوجب على النفعيين التعامل مع الإشكالية الأولى وهي كيف يمكن قياس السعادة. حتى لو استطاع شخص واحد مقارنة وتقييم المستويات المختلفة للسعادة التي يتمتع بها في أوقات مختلفة من حياته الخاصة (وهذا ليس صحيحا بوضوح)، فمن الصعب جدا مقارنة سعادة أشخاص مختلفين. فالناس يكرسون أنفسهم لجميع الأنواع من الأشياء: الرياضة، العمل المجهد، العائلة، تقدير الفن، الجنس، الطعام، التلفاز، الدين، السياسة، الأدب، العناية بالحدائق. وكل من هذه الأنشطة لها أنصارها، وكل نصير يدعي أنه يختار الأنشطة التي تجعله سعيدا. ولكن ليس واضحا كيف يمكن أن نقرر أيها تحقق السعادة القصوى. وقد لا تكون هذه الأنشطة حتى قابلة للمقارنة.

ولم تكن عدم قابلية القياس (اللاقياسية) للمتع المختلفة مشكلة لـ "بينثام" Jeremy Bentham (١٧٤٨-١٨٣٢)، وهو أحد آباء المذهب النفعي. وطبقا لـ بينثام، تختلف المتع عن بعضها في جانبين فقط: الشدة والفترة الزمنية. فإذا كانت جميع الأشياء الأخرى متساوية، فإن المتع الأطول أفضل من المتع الأقصر، والمتع الأكثر شدة أفضل من الأقل شدة. اذا كان هذا صحيحا، يمكن عندها ترتيب المتع بشكل كمي، ولكن لا يمكننا القول إن نوعا معينا من المتع أفضل نوعيا من متع أخرى. وقد كان بينثام مستعدا لتقبل ما ينتظره، وحتى يبقى متسقا مع نظريته، أعلن بجرأة أنه اذا كانت كمية المتعة المنتجة متساوية، فإن لعبة الدبوس (لعبة بسيطة) جيدة كالشعر.

قد تبسط هذه الطريقة في التفكير حساباتنا، ولكن من الصعب ألا نفكر ان هناك بعض الأنشطة (مثل رسم كنيسة Sistine أو القيام باكتشافات علمية) أكثر أهمية من أنشطة أخرى (مثل مشاهدة قناة التسوق على التلفاز طوال اليوم)، حتى إن كانت كمية المتعة نفسها. وهذه هي رؤية "ميل" John Stuart Mill (انظر الصندوق) الذي يعتقد أن المتع تختلف كميا ونوعيا، ويميز بين ما دعاه المتع "الأعلى" والمتع "الأدنى"، وقد صرح تصريحا شهيرا "من الأفضل أن تكون سقراط التعيس بدلا من أن تكون شخصا قذرا مشبعا لمتعه". ولكن هل القياس المدرج الذي يضع الفن والأدب في مرتبة أعلى من مشاهدة التلفاز أو الرياضة يعكس فقط منظور (والأحكام المسبقة) المفكر الذي يفضل القراءة على كرة القدم؟ فليس جيدا القول إن شخصا يعرف كلا النشاطين سوف يضع القراءة في مرتبة أعلى من كرة القدم، فقد يفضل بعض الناس الذين جربوا النشاطين الرياضة. من يقول إن التمتع بالقوة والبراعة الجسدية من المتع "الأدنى"؟

كما تظهر إشكاليات القياس والحساب على المستوى الاجتماعي. فما الذي يُقصد بالضبط بـ "السعادة الأكبر"؟ هل من الأفضل وجود العديد من الأشخاص السعداء بشكل معتدل أم قلة من الأشخاص السعداء جدا؟ هل يتوجب علينا زيادة عدد السكان طالما يُتوقع لمن يولد أن يكون سعيدا بشكل متوسط على الأقل، طالما أننا بتلك الطريقة نزيد الكمية الكلية للسعادة؟ لا يزودنا GHP وحده بإجابات على مثل هذه الأسئلة. وهذه الأسئلة نفسها تلقي شكا إضافيا على مدى ملاءمة، أو حتى مدى قابلية فهم وإدراك قياس السعادة.

هل السعادة هدفنا الوحيد؟

يفترض المذهب النفعي مسبقا أن المتعة أو السعادة هي الهدف النهائي لجميع تصرفاتنا وأفعالنا. ويمكن القول بشكل صارم إن هذه الرؤيا ليست ضرورية أو أساسية للمذهب النفعي كنظرية في الأخلاق، ولكنها تدعم أطروحة

أن السعادة وحدها ذات قيمة جوهرية كونها الشيء الوحيد الذي نسعى اليه لذاته. ولكن يمكننا إثارة أسئلة حول هذه الصورة للحافز أو الدافع الإنساني، ولنأخذ المثالين التاليين.

جون ستيوارت ميل John Stuart Mill

(١٨٠٦ـ١٨٧٣)

ولد «ستيوارت ميل» في لندن، وهو ابن سياسي معروف James Mill. ولقد تلقى تعليما جيدا في بيته وأصبح متحدثا فاعلا باسم المذهب النفعي الذي طُور أولا من قبل «ديفيد هيوم» ولاحقا من قبل صديق والده «بينثام».

كتب «ميل» في مواضيع عديدة ولكن كتبه المقروءة اليوم هي كتب قصيرة، الأول «في الحرية» (١٨٥٩) والثاني «مذهب المنفعة» (١٨٦٣). في كتابه الأول دافع عن ما يُدعى مبدأ الضرر، حيث يرى أن السبب المنطقي المشروع الوحيد لأي شخص، وكذلك الحكومات، لتقييد أو تحديد حرية الشخص هم منع الضرر عن الآخرين. ودافع في الكتاب الثاني عن صيغ أكثر تقدما للمذهب النفعي مما فعل «بينثام». وبينما اتفق مع «بينثام» أن المتعة ذات قيمة جوهرية، الا أنه جادل حول عدم تساوي كل المتع نوعيا. وهو يرى أن بعضها أفضل من غيرها: فمتع الفكر «الأعلى» ذات قيمة عموما أكثر من متع الجسد «الأدنى».

لقد تزوج «ميل» من الفيلسوفة «تايلور» Harriet Taylor، التي أثرت على تفكيره بقوة وكانت ملهمة كتابه «إخضاع المرأة» الذي دافع فيه عن حق المرأة في الاقتراع.

أولا تصور حالة "جين آرك" Juan of Arc. لا يبدو مرجحا أن حملتها لتحرير فرنسا من الإنحليز قد حفزها بشكل رئيسي البحث عن المتعة. ومن الصعب تصديق أنها كانت تختبر المتعة عندما كانت تقف على وتد الإعدام حرقاً واللهب يلتهم جسدها. ويبدو أكثر قابلية للتصديق أنها - مثل العديد من الناس الذين يضحون بأنفسهم من أجل المُثل - كانت تختبر الألم من أجل شيء ذي قيمة عندها أكثر من المتعة. هل كانت سعيدة؟ ربما. فربما شعرت بالسعادة وهي تحقق مهمتها بإنقاذ فرنسا رغم آلام الاحتراق. ولكن هذا يتطلب بالتأكيد النظر فيما وراء اللحظة التي كانت تقف عندها على الحطب المشتعل: إنه يعني النظر إلى عملها في الحياة ككل. وفي هذه الحالة لا يبدو واضحا أن السعادة شيء محدد يمكنها أو يمكن لغيرها جعلها هدفا.

ثانيا تصور أن العلم أنتج اختراعاً جديداً مدهشاً: آلة المتعة. وكل ما عليك فعله أن توصلها بالقابس الكهربائي وتحصل على جميع الأحاسيس السعيدة: متعة خالصة ومتنوعة لتجنب الرتابة. واذا وصلتها بالقابس الكهربائي فإنك تمتع نفسك حتما، ولن ترغب أبدا بفصلها. واذا أغراك شخص آخر للخروج والقيام بأشياء أخرى مثل الذهاب في نزهة أو حضور حفلة موسيقية أو قراءة كتاب، فسوف ترفض لأنك لا تريد أكثر مما تحصل عليه. هذه المتعة المضمونة وراء نطاق الأحلام الممتدة للنفعيين الأوائل. واذا قام كل شخص باستخدام هذه الآلة فلن يبقى أحد لصيانة هذه الآلات أو تزويد الآخرين بالطعام وغيره. ولكننا لا نريد أن نعلق بشأن هذا، أما سؤالنا فهو: هل تريد هذا لنفسك؟ ربما تكون إجابة الأغلبية لا، على أساس أن الحياة المرتبطة بتيار كهربائي لن تكون حياة جيدة للكائن البشري. فهناك أشياء أخرى في الحياة نهدف إليها ونقدرها أكثر من مجرد المتعة. وعلى الرغم من أنه ليس سهلاً فهم ما الذي تفتقده تلك الآلة، إلّا أن تعابير مثل "الواقع"، "الحقيقة"، "المصداقية" تقفز الى الذهن.

فكر بطريقة نقدية!

القيمة الجوهرية والأدواتية

حتى ترى قيمة في شيء ما يعني أن تعتقد أن العالم أفضل لأن هذا الشيء موجود. عموما هناك مقولتان لتقديرنا لشيء ما: كغاية بذاته أو كوسيلة لغاية أخرى. ونحن نقدر معظم الأشياء بالطريقة الثانية، حيث نرى الأشياء ذات قيمة لأنها تمكننا من الحصول على شيء آخر. على سبيل المثال، نحن نرى قيمة في المال للأشياء التي يمكن شراؤها بواسطته، مثل الغسالة الآلية التي تجعلنا نصرف زمنا وجهدا أقل في الأعمال المنزلية، وكذلك الهاتف الذي يسهل الاتصالات. ونحن نقول إن هذه الأشياء لها **قيمة أدواتية**.

ولكن تُقدر بعض الأشياء لذاتها وليس لأنها تحقق شيئا آخرا. على سبيل المثال، المتعة، السعادة، الصداقة، الحب، الجمال، الفضيلة، العدالة، تبدو جميعها من هذا النوع. ويقال عن الشيء الذي يُقدر لذاته إنه يمتلك **قيمة جوهرية**. وبالطبع يمكن تقدير شيء بالطريقتين كوسيلة وكغاية، حيث يفكر العديد من الناس بالتعليم بالطريقتين.

ويظهر هذا المثال أيضا جانبا مشكوكا به لافتراضات المذهب النفعي فيما يتعلق بالحافز أو الدافع الإنساني وهو أنه يوجد شيء ما (المتعة) وهو الشيء الحقيقي الذي نهدف اليه في جميع الأشياء التي نقوم بها (ركوب الخيل، عزف الجيتار، تناول الطعام، تجديف القارب، القراءة. . . .). فلا أقوم في الصباح مفكرا: "كيف يمكنني تعظيم متعتي اليوم؟" أنا أعرف أني ذاهب للتجديف بالقارب، ولدي رغبة بالقيام بالتجديف وليس ركوب الدراجة، واذا حصلت

علي المتعة من النشاط الذي أقوم به فهذا يعود، على الأقل جزئيا، لكوني أقوم بما أريد القيام به. ويتم التشديد على وفرة المتعة في هذا السياق عندما نتصور أن آلة المتعة خيار حقيقي لنا. فالقليل من الناس يجد هذا الخيار مغريا. وحتى لو فهمنا المنفعة أنها سعادة وليست متعة، فلا يبدو أن هذا يقلل شيئا من إشكاليات النظرية. ويُعتقد دائما أن السعادة ترتبط بعلاقة مع الشكل العام للحياة والملائم للناس في أوضاع متنوعة وعند القيام بأشياء متباينة.

إذا كان هذا صحيحاً، فليس من المفيد تصور السعادة وكأنها نوع من المنتجات ينشأ عن تصرف معين أو حدث وحيد. ويمكننا، اذا رغبنا، القول إن كل شخص - "جين" والجنود الذين أحرقوها، من يشاهد التلفاز طوال اليوم، واللاعب الرياضي، ومتسلق الجبال، ومن يكرس نفسه للقراءة - "في سعي للسعادة"، ولا شيء يمكن قوله أكثر من ذلك. اذا استخدمت "السعادة" كمصطلح عام يغطي أنواعا مختلفة من الإشباع الذي قد يحصل عليه الناس عند قيامهم بالأشياء التي يريدون القيام بها، فهي ليست في موضع معين كنتيجة جيدة محددة ومميزة لنشاط معين، وهذا لا يساعد النفعيين كثيراً. ومن إحدى مزايا المذهب النفعي أنه وعد مبدئيا بإسناد الأخلاق لشيء يمكن حسابه، وبالتالي تبسيط اختياراتنا الأخلاقية. ولكنه يبدو أنه تركنا مع البديل من التقييم المحدد للمتعة (والتي لا نسعى اليها دائما)، أو الفكرة الغامضة عن السعادة (والتي لا يمكن قياسها).

هل يمكننا - وهل يتوجب علينا - أن نحفَز بواسطة رغبة لتعزيز السعادة الأعظم؟

يقول المذهب النفعي إنه يتوجب علينا محاولة تعظيم السعادة لجميع من يتأثر بأفعالنا. ولكن حتما لا أحد يعيش حقا طبقا لهذا المبدأ، والذي يبدو أنه يدعو إلى درجة من الإيثار والغيرية، وحتى الرغبة في التضحية بالسعادة الشخصية،

وهذا ليس واقعيا لتوقعه من الناس . وأي شخص يأخذ بجدية وصية تعظيم سعادة جميع من يتأثر بأفعاله، فسيبدو كالسوبرمان الأخلاقي الذي يصحح الأخطاء ويساعد الآخرين معظم الوقت .

ومن المنظور النفعي، نحن جميعا مذنبون بسبب إخفاق أخلاقي في كل مرة ننغمس فيها في إشباع رغباتنا من خلال شرب النبيذ أو شراء المواد الترفيهية بدلا من إعطاء نقودنا للآخرين لتحقيق شيء أكثر قيمة. بالإضافة إلى ذلك، وكونها نظرية أخلاقية تهتم بالعواقب، تتسم هذه النظرية بغياب الواجبات الملقاة على الأشخاص، ويبدو أنها تتجاهل المطالب الخاصة التي يضعها علينا الأصدقاء أو العائلة. ويبدو أن المذهب النفعي المتشدد يتضمن أنَّ إعطاء الأولوية للناس الذين نحبهم قبل الغرباء غير مبرر أخلاقيا، ولابد من إخضاع مطالب الوفاء والولاء أمام مطالب "العدد الأكبر".

هل يبرر المذهب النفعي الأفعال غير الأخلاقية؟

ربما يكون الاعتراض الأكثر جدية والذي يُوجه دائماً ضد المذهب النفعي أنه يمكن استخدامه لتأييد أفعال وسياسات يعتبرها معظم الناس خاطئة أخلاقياً. فكر مثلا بالاغتصاب الجماعي والذي يشجبه أي شخص عاقل. ولكن إسذا أخذنا الرؤيا النفعية بشكل جدي، فعلينا التساؤل ما إذا كان الاغتصاب قد زاد أو انقص المقدار الكلي للمتعة المختبرة من قبل جميع أولئك الذين تأثروا به. والآن قد يقول أحد ما أن الألم المختبر من قبل الضحية، بما فيه كل النتائج التعيسة وفقدان المتعة التي تعانيها على المدى الطويل يفوق المتعة المختبرة من قبل الذين هاجموها. ولكن على افتراض أنه ليس كذلك، فهل يعني هذا أن هذا التصرف مقبول أخلاقياً أو أنه ليس سيئاً على الإطلاق؟ بالتاكيد لا. وحتى لو أظهر الحساب النفعي أن الاغتصاب سبّب تعاسة أكثر من المتعة، فهذا ليس سبباً ليكون خاطئاً أخلاقياً. وإذا سئلنا لماذا يعتبر الاغتصاب الجماعي خاطئاً، فلن

يفكر أحد بإجراء مثل هذه الحسابات ، وربما نجيب أنه خاطئ لأنه ضد رغبة الضحية ، ولذلك فهو يتضمن انتهاكا لحقوقها .

تصور حالة أخرى حيث يعرف الشرطة والقضاة أنهم اذا أدخلوا شخصا بريئا الى السجن من أجل عمل إرهابي (وهم لا يستطيعون إلقاء القبض على المرتكبين الحقيقيين) ، سيكون له نتيجة مهمة في تهدئة مخاوف الناس والحفاظ على ثقة الناس بهم . اذا كان هذا التصرف سوف يعظم السعادة الكلية ، اذن يمكن تبريره على أرضية نفعية . ولكن مرة أخرى ، ستكون هذه النتيجة مناقضة لما ندعوه أخلاق الفطرة السليمة . فعقاب شخص بريء غير عادل ، وهو انتهاك لحقوقه ، وهو ليس شيئا يستحقه . ولكن يبدو أن المذهب النفعي يتعامل بخشونة مع قضايا مثل العدالة والحقوق واستحقاق الثواب والعقاب اذا كان هذا يعظم السعادة الكلية . وكما قال "بينثام" بصراحة وبدون تحيز : "إنها تُظهر كل الحديث عن الحقوق وكأنه هراء" .

الاستجابة النفعية

على الرغم من هذه الاعتراضات تبقى النزعة النفعية نظرية أخلاقية جذابة للعديد من الناس . ويقول المدافعون عنها: صحيح أنه اذا تم تأويل عقيدتنا بشكل مبسط جدا فإنك سوف تجد صعوبات: ستبدو الحسابات التي تقترحها النظرية آلية جدا ، وسيظهر تفسيرها للحافز الإنساني غير كاف ، وسوف تستلزم منطقيا نتائج غير متوافقة مع المعنى العادي للعدالة . ولكن لم تُبنى النظرية النفعية بهذه الطريقة البسيطة والساذجة . على سبيل المثال ، إنه ليس جزءا ضروريا من نظرية المنفعة أن نكون قادرين على القياس الدقيق والمقارنة لكل نوع من المتعة التي يختبرها كل شخص . يكفي أن نكون قادرين على إنشاء تقييمات عامة – وبالطبع غير معصومة عن الخطأ – لعواقب أفعالنا . بشكل كلي وعلى المدى الطويل ، هل نزيد مقدار السعادة في العالم أم أننا نضيف الى مخزونه كم من التعاسة؟

ويصر النفعيون على أنه لا حاجة لأن نصبح جميعا مساعدين للناس على مدار الساعة. وقدم "ميل" إجابة قابلة للتصديق على هذا الاعتراض عندما جادل أن السعادة العامة تُخدم بصورة أفضل من قبل أفراد يعملون على تأمين الحياة الجيدة لأنفسهم ولمن حولهم (العائلة، الأصدقاء، الزملاء، الجيران). ولا تعتبر هذه الطهارة خاطئة أخلاقيا. وبالطبع هؤلاء الاشخاص الذين هم من النوع الورع الطاهر والذين يكرسون أنفسهم للآخرين يؤدون وظيفة اجتماعية قيّمة: بصرف النظر عن المنافع المادية التي يقدمونها لمن هم بحاجة، فإنهم يقدمون مثالا للإيثار والغيرية التي تلهم البقية لأن يصبحوا أقل تفكيرا بالمصلحة الشخصية وأكثر اهتماما بالصالح العام. ولكن هذا لا يعني أن عالما ممتلئا بقديسين مضحين بأنفسهم سيكون مكانا أسعد.

ويعتبر الجدل حول احتمال تبرير النفعية لأفعال قد لا تكون أخلاقية الإشكالية الأكثر جدية وخطورة. وبالطبع قد تكون إحدى استجابات النفعيين القول ببساطة إن حدسنا الأخلاقي العادي خاطئ. فإذا كانت الفطرة السليمة تخبرنا أنه يجب اعتبار حقوق الفرد الواحد بدرجة أكبر من سعادة الكثيرين، فأي فطرة سليمة هذه! اذا حاول مجموعة من الإرهابيين تدمير النظام القانوني، فهل من الأفضل فناء المئات من الناس بدلا من القيام بعمل غير عادل؟ هل سيكون هذا غير عقلاني؟

هذه أسئلة عادلة. وسنقبل فكرة احتمال خطأ الفطرة السليمة. وبعد كل ما قيل فإننا نعتبر فطريا أن التصريح بالجنس قبل الزواج والعلاقات الجنسية المثلية أفعالا غير أخلاقية. ومن إحدى وظائف النظرية الأخلاقية مثل النظرية النفعية تزويدنا بمنظور جديد ونقدي للاعتقادات والممارسات التي نعتبرها صحيحة. ولكن هذه النقطة رغم صدقها لا تتغلب على الصعوبات المتعلقة بقضايا العدالة والحقوق الفردية. وهذا يتطلب على الأقل تعديلا جوهريا على النظرية.

المذهب النفعي للفعل والقاعدة

إننا نناقش حتى الآن نوعا من النفعية يدعى **نفعية الفعل act utilitarianism** ، والتي تحكم على الأهلية الأخلاقية لأفعال معينة حسب عواقبها. والإشكالية، كما رأينا، أن هذه النظرية قد تتعارض مع أفعال تعدُّ بشكل عادي لاأخلاقية. واستجابة لهذا الاعتراض، طور النفعيون صيغة أكثر تقدما للنظرية تدعى **نفعية القاعدة rule utilitarianism** . فبدلا من القول إنه يتوجب علينا دائما القيام بالفعل الذي يعزز السعادة القصوى الكلية، تقول نفعية القاعدة إنه يجب توجيه وإرشاد أفعالنا وفق قواعد، التي اذا اتبعت من قبل الجميع، سوف تؤدي الى السعادة القصوى الكلية – حتى إن كانت في بعض الحالات لا تعظم السعادة.

لقد علّمت الحكمة المتراكمة الألفية المخلوقات البشرية ما هي النزعة العامة لأنواع الأفعال المختلفة – فيما اذا كانت تخدم على المدى الطويل في تعزيز حياتنا الجيدة أم لا. على سبيل المثال، تعلمنا أن القتل والسرقة والكذب والغش أفعال تميل الى أن تسبب التعاسة، بينما الطيبة والأمانة وحفظ الوعود أفعال تميل إلى تعزيز السعادة. ويجب أن يتطابق دستورنا الأخلاقي مع هذه المعرفة المتراكمة. من هذه الزاوية تنظر النفعية الى شيء أبعد مما يشعر به معظم الناس حدسيا عن الدستور الأخلاقي. فهي تؤيد مبدأ عدم جواز سجن الأبرياء على الرغم من المكاسب النفعية على المدى القصير، لأن هذا النوع من السلوك على المدى الطويل سوف يخفض السعادة العامة من ناحية قلة احترام القانون وقلة الإحساس بالأمان من قبل الجميع.

وتشبه نفعية القاعدة قانون الطرق السريعة قليلا. فهو يطلب منا التفكير بنتيجة أن تصبح أنواع معينة من الأفعال عامة. فعدم استخدام إشارة التنبيه قبل الانعطاف قد يوفر عليَّ بعض الجهد عندما أعرف أنني أستطيع تجاهله، ولكن ماذا لو اتبع كل شخص هذا الفعل؟ ستكون النتيجة العامة حوادث أكثر وبالتالي

تعاسة أكثر. ومن المهم الملاحظة هنا أن مبدأ نفعية القاعدة يختلف عن مبدأ القابلية العالمية، الذي يعتبر قاعدة صورية يتطلب مني عدم مناقضة نفسي. أما نفعية القاعدة فتطلب منا التفكير بالعواقب أو النتائج العملية practical consequences لبعض الأفعال إذا أصبحت عامة، وقد يحمل المنفعة المضافة في توفير الوقت للقيام بالحسابات. فليس مطلوبا منا محاولة التقييم، في كل وضع جديد، ما هي النتيجة الكلية الأفضل: ما علينا إلا اتباع القاعدة التي تم إنشاؤها على أساس GHP. ونحتاج فقط إلى القيام بحساب معين على أساس GHP اذا تضاربت قاعدتان.

وتبدو نفعية القاعدة حلا أنيقا لبعض إشكاليات نفعية الفعل، ولكنها ليست خالية هي نفسها من الصعوبات. ومن إحدى إشكالياتها الشاقة: في حال وجود قاعدة معينة، فهل يُسمح بالاستثناءات؟ إذا كان كذلك، متى؟ بالرجوع إلى مثال الطريق السريع، فإنه يُطلب منا اتباع قواعد محددة حتى لو كانت مخالفتها لا تسبب الضرر وقد تزيد السعادة الكلية. على سبيل المثال، نحن نتوقف أمام الإشارة الضوئية الحمراء وننتظرها حتى تصبح خضراء، حتى إن كنا على عجلة ولا نرى أي سيارات قادمة من اتجاهات أخرى. والآن تصور سيارة إسعاف مسرعة الى بناء يحترق، وأي تأخير يعني فقدان الكثير من الأرواح. هل يمكن تبرير تجاهل الإشارة الحمراء من قبل سيارة الإطفاء بافتراض عدم التسبب بأي حوادث كنتيجة لذلك؟ سوف يطلب الموقف النفعي المتشدد احترام القاعدة – مهما كان سبب المخالفة جيدا وخيرا. فالقاعدة هنا لتعظيم الصالح العام، والسماح بالاستثناءات سوف يقوّض مبدأ نفعية القاعدة.

قد يبدو هذا نوعا من السخرية: فالنفعي الذي بدأ بشكل غير دوغماتي باتباع تلك الأفعال التي يرجح فقط أنها تعظم السعادة، هو الآن من يضع قاعدة موضع التنفيذ التي، اذا طبقت بشكل صارم، يمكن أن تزيد المعاناة. وبالتالي قد يُسمح بالاستثناءات. وتدعى هذه الرؤية بـ "النفعية الضعيفة"، ويبدو أنها

تمثل مقاربة أكثر معقولية. ولكن حالما نبدأ بالتفكير متى يمكننا تعطيل القواعد أو الالتزام بها، نخاطر بانهيار كامل هذا الصرح. والآن يبدو أن القواعد لها قوة ضاغطة عندما يحسب الفرد أنها يجب أن تكون كذلك. في الواقع نحن نقول شيئا مثل: اتبع القاعدة (التي لها تبرير نفعي واسع) باستثناء أن يكون اتباعك لها يخفق في تعظيم السعادة. ولكن اتباع هذا الإرشاد سوف يتطلب منا مرة أخرى تقييم كل وضع بشكل إفرادي.

باختصار يتوجب على نفعية القاعدة إما الالتزام بالصرامة، وفي هذه الحالة عليها الدفاع عن الالتزام الأعمى والصارم بالقواعد التي سعت النظرية النفعية الى تخليصنا منها، وإما السماح بالاستثناءات على القواعد، وفي هذه الحالة تتراجع الى نفعية الفعل.

والشيء الذي تتشارك به نفعية القاعدة مع النظرية الكانتية هو مفهوم الأخلاق كمسألة ضرورية في إنشاء واتباع مجموعة من القواعد القاطعة والصارمة. والنسبية الأخلاقية، التي تطابق بين الأخلاق ومجموعة العادات الثقافية الموجودة، تحمل النزعة نفسها. وفكرة أن الأخلاق عبارة عن مجموعة من القواعد ذات انتشار واسع. وأحد أسباب ذلك أن الدساتير الأخلاقية تُربط بشكل وطيد بالدساتير القانونية، حيث يتألف الدستور القانوني من مجموعة قوانين. فقانون الأراضي يزودنا بنموذج معرفي للدستور العملي الذي يمكن أن يرشد سلوكنا. والنموذج المعرفي الآخر، والذي يعزز فكرة أن الأخلاق عبارة عن قواعد، هو الوصايا العشرة وقانون موسى الذي نزل على بني اسرائيل. والثقافة الغربية تنغمس في هذا التقليد الديني - وهو لذلك يؤثر في تفكيرنا. ولكن الإغريق القدماء - الذين ندين لهم بالكثير من أفكارنا الأخلاقية - لا يشاركوننا هذا الاهتمام المسيطر (أو الاستحواذ) بالقواعد. فمن وجهة نظرهم، ليست الأخلاق عبارة عن تبرير وطاعة للقواعد الأخلاقية المطلقة، ولكنها إصلاح وتهذيب وصقل للشخصية. في السنوات الأخيرة، ظهرت يقظة مهمة لهذه

المقاربة للأخلاق. وسوف نختتم نقاشنا بها من خلال معرفة ما اذا كانت تقدم طريقة للإلتفاف حول الصعوبات التي تواجه الرؤى الأخرى التي ندرسها.

لماذا نكون أخلاقيين؟

لنُعِد أولا صياغة تساؤلنا بالعودة الى سؤال جوهري ونهائي: لماذا نكون أخلاقيين؟ لقد ظهر هذا السؤال في الأفق عدة مرات ولكننا لم نعالجه فعلا. وفيما يلي إحدى الاستجابات:

> **لا أحد يرغب بأن يتصرف بشكل أخلاقي اذا لم يكن مضطرا الى ذلك. إنها لعبة محكمة عليك لعبها، ثمن تدفعه كونك تعيش في مجتمع. فالأخلاق هي مجموعة من القواعد لجعلك مطيعا، وطريقة لمنع الأقوياء من فعل ما يريدون. والحقيقة أن الناس الأقوياء يحصلون على ما يريدون ما لم يتعرضوا لغسيل دماغ حول الشعور بالذنب. وهناك في الحقيقة قاعدة واحدة يجب الاهتمام بها: لا تدع أحد يمسك بك.**

يمكن التفكير بمضامين هذا النوع من التحدي للأخلاق لنرى إذا كانت هناك حجة مقنعة للسلوك الأخلاقي، حتى في حال غياب أي منافع واضحة ناتجة عنه. لنفرض أنك اكتشفت خاتما سحريا يجعل لابسه مخفيا أو غير مرئي. تخيل ذلك! بإمكانك الذهاب الى أي مكان، وفعل أي شيء، محميا بالقدرة على الاختفاء طالما أنك تلبس ذلك الخاتم. وإذا كنت مسلحا بذلك الخاتم، فهل يوجد أي سبب منطقي يمنعك من اتباع رغباتك فقط؟

من الممكن أن تتوقف عن التأثر بمقولة أن "الأمانة هي السياسة الأفضل"، طالما أن عدم القدرة على رؤيتك تمكنك من الحصول على ما تريد مع وجود الحصانة الكاملة. وبأي حال، اذا كنت حذرا، يمكنك أن تعيش حياة مزدوجة: استقامة أخلاقية عندما تكون مرئيا، وتحقيق المصلحة الشخصية بقسوة عندما لا تكون مرئياً. ولا تبدو الأمانة هنا السياسة الأفضل في ظروفك الجديدة. وفي غياب أرجحية اهتمامك بأن تكون مثالاً سيئاً، سوف تتخلى عن هذه المقولة طالما

أنه لا أحد يعرف من هو صاحب هذه الصفقات الشائنة. ولنتوقف عن الحديث عن مبدأ نفعية القاعدة. أما بالنسبة لمبدأ القابلية العالمية، فسوف يسيطر عليك إغواء لاعتباره مبدأ صورياً فارغاً وبالتالي يمكن نبذه أو تأويله بطريقة تناسب رغباتك. بعد كل هذا الحديث، لا أحد آخر سوف يجد هذا الخاتم، إذن لماذا تزعج نفسك بأسئلة حول ما سيكون عليه الحال إذا حصل عليه كل شخص.

إذا كنا سندافع عن ادّعاء ضرورة تصرف كل شخص بشكل أخلاقي، فيجب علينا القيام بهذا دون اللجوء ببساطة إلى تعزيز الأمر المطلق الكانتي أو مبدأ المنفعة. فالسؤال هنا هو: لماذا لا أسعى ببساطة إلى تحقيق مصالحي الذاتية دون الاهتمام بأي شيء أو بأي شخص؟ ربما نحتاج إلى النظر الى ما نقصده بـ "مصالحي الذاتية"، باعتبار جميع الأشياء الأخرى، سواء حصلت أم لم تحصل على خاتم الإخفاء. إن استقصاء هذا يذهب بعيداً خارج نطاق التساؤل عن أفعال وقواعد معينة، ويأخذ بالاعتبار نوعية الحياة التي يمكن أن تعيشها الكائنات البشرية.

نحن كائنات اجتماعية محدودون بالزمن. ولدينا فكرة عن أنفسنا تذهب أبعد من نطاق هنا والآن. وهذا يجعل التذكر والتعلم من أخطاء الماضي معقولاً، ويجعلنا كذلك نتوقع ونخطط ونأمل ونخاف ونلجأ إلى مفاوضات وتسويات وغيرها. فلدي فكرة عن الشخص الذي أنا عليه، وأنا مسؤول عن التصرفات المنفذة في الماضي وقادر على تقييم آثار ما أخطط لفعله لاحقاً. إذا أوقعت الأشياء من يديّ كثيرا سيظن الناس أنني أخرق وغير متقن لعملي، وإذا تأخرت دائماً سيظن الناس أنني غير دقيق في المواعيد. هذا الإحساس المستمر بنفسي يتشكل عبر علاقاتي مع الآخرين، ولا يحدث بمعزل عن العالم الذي أعيش فيه. كوني إنساناً وحيواناً اجتماعياً يعني أكثر من مجرد التشارك مع الآخرين في المكان. فالاجتماعية الإنسانية تقتضي اللغة كطريقة لفهم ما يجري حولنا في العالم. وهذا لا يعني أننا لا نستطيع الاختلاف حول جميع الأشياء المهمة، ولكنه يعني

أننا لا نستطيع الاختلاف على كل شيء. وعلى الرغم من اختلافاتنا العديدة، فهناك العديد من الأشياء التي لا نضعها موضع التساؤل في أي وقت. ويشبه هذا العالم المشترك الستارة التي تغطي أي اختلاف قد يظهر، وبدونه لا يمكن التفكير بأي حوار. بدون عالم مشترك ولغة مشتركة لا يمكن تنظيم الاختلافات أو إدراكها في المقام الأول.

إيجاد خاتم سحري أو ربح الملايين في اليانصيب قد يساعدني في التعامل مع بعض المشكلات، ولكن تبقى هناك أسئلة أساسية دونَ إجابة. فنوعية الاختيارات التي أصنعها الآن تساعد في الاستمرار بالذي سأكونه في المستقبل. فأنا شخص، إنسان ما يصبح إنسانا ما. لذلك من المعقول ربط الأخلاق بالسؤال الأوسع حول كم ستكون حياتي جيدة بوجود الفرص المتاحة لي. فالسؤال ليس مجرد سؤال عن "ما هو الشيء الصحيح أخلاقيا لفعله هنا والآن؟" ولكن أيضا "ما هو نوع الشخص الذي أنا عليه؟ وما هو نوع الشخص الذي أريد أن أكون عليه؟ ما هو نوع الحياة التي أريد أن أعيشها؟" وكيفية إجابتي على السؤال الأول لا تنقذني من الإجابة على الأسئلة الأخرى، حتى وإن لم أنشئ هذه الرابطة بشكل واع. وسيطبق هذا كذلك على لابس الخاتم السحري حتى إن لم يخلعه أبدا. فبعد أن يعيش حياته في سعي لمنفعته الخاصة، ويقوم بما يحقق "افضل مصالحه الذاتية"، سوف يصبح شخصية معينة – ربما الشخص الذي يتلصص على الآخرين ويسرقهم، ويضع منافعه الشخصية قبل منافع الآخرين. بعبارة أخرى يصبح مختلسا ولصا ومخادعا أنانيا، على الأقل على أساس زمني جزئي.

قد لا يزعجه هذا، فهو قد يظن نفسه خارج نطاق أخلاقنا التافهة. فعلى الرغم من استخدامه لقدرته على الاختفاء والخداع، فإن تسميتها "خطأً" أو "صح" لا تعبر إلّا عن مجرد حكم قيمي، فلا يوجد ما هو جيد أو سيء ولكن تفكيرنا هو ما يجعلها كذلك. وإحدى الاستجابات على هذا هي الإشارة إلى

نوع اللغة التي نستخدمها لوصفه: "مختلس"، "لص"، "أناني"، "مخادع". لقد لاحظنا سابقا أن بعض اصحاب النظريات رغب بإقامة تمييز حاد بين الوقائع والقيم. وقد تكون فكرة هذا التمييز الحاد مألوفة هنا، ولكنها مع ذلك تعتبر إشكالية. فالكلمات التي ذكرناها ليست وصفية خالصة أو تقييمية خالصة، ولكن يمكن التفكير بها على أنها تؤدي كلا الوظيفتين. فمصطلح "لص" هو مصطلح واقعي، على الأقل في السياقات العادية وغير المعقدة قانونيا، فإما أن يكون الشخص لصا وإما لا يكون. ولكنه بالتأكيد ليس مصطلحا حياديا، فإذا استخدمته بشكل خاطئ فقد ينتهي الأمر بك الى المحكمة متهما بالقذف وتشويه السمعة، فالناس لا يحبون إطلاق هذه الصفة عليهم. والشيء نفسه صحيح بالنسبة للعديد من الكلمات الأخرى. خذ مثلا كلمة "وضيع". اذا أخبرني أحد أن ماري وضيعة، قد أسأله لماذا يظن هذا. فيقدم لي أمثلة كدليل (لا تدفع ثمن المشروب عندما يكون دورها، لا تقرض المال ولكنها تقترض ولا ترد الدين، وتفكر دائما بما قد يكلفها أي شيء وغير ذلك). عندها أذهب وأتحقق بنفسي وأكتشف أنها تتصرف فعلا على هذا النحو: إنها وضيعة. وهذا توصيف واقعي، ولكنه أيضا تقييمي.

إن وجود مثل هذه الصفات يخبرنا شيئا عن طبيعة القيم بشكل عام. عند تسمية النزعات أو الميول الطبيعية لدى الناس، فإن مثل هذه المصطلحات تشير الى أننا نفهم شخصية ما بطريقة تمزج ما بين الوصفي (ماذا يكون) وبين المعياري (ما يجب على الشخص فعله أو ما نحب أن يكون عليه الشخص). ولهذا السبب فإن تفسيرا لحياة الإنسان يقصر نفسه على التوصيفات الواقعية، متحاشيا التقييمات والتوصيفات التوجيهية، لا يبدو مرضيا أو مقنعا. قد نستطيع محاولة إعطاء توصيف حيادي عن القيم المتعلقة بتصرفات شخص ما، مثل "أخذ A مالا من B، وقال أنه سيرد المال في أقل من شهر ولكنه لم يفعل". ولكن بالرغم

من أن هذا الوصف يخبرنا عن حدث، الا أنه يحرمنا من أدوات فهمنا لمعناه. ويمكننا فقط مقاربة هذا المعنى اذا أدركنا الأغراض والدوافع للناس المشتركين في هذه العملية، طالما أن هذا سيسلط الضوء ليس فقط على معنى حدث معزول (عدم تسديد دين)، وإنما على ما يمكن أن يحدث في المستقبل (لا مزيد من القروض، عزلة اجتماعية لـ A، ردة فعل A على هذا، الخ). لذلك لا يمكننا الاستغناء عن المعاني التي ينسبها الناس للشخصية وللتصرف اذا أردنا فهم ما يفعلون. وهذه المعاني مشبعة بلغة معيارية.

ويكمن خطأ محاولة فصل الوصفي عن التقييمي في تصور أن الأشياء "الحقيقية" هي فقط وقائع وأشياء صرفة وعلاقات بينها. ولكن العالم ليس كتلة من الوقائع المحايدة التي تضيء أحكامنا القيمية، إنه يظهر لنا هادفاً وذا معنى. فالكائنات البشرية تعيش حياتها وراء ستارة من الدلالة والقيمة لا تعتبر حقيقية لمجرد أن هذه الأشياء ليست فيزيائية أو مادية. فـ "الشجاعة" و"الوضاعة" ليست أشياء بالطريقة نفسها التي تكون عليها الأشجار والحجارة أشياء، ولكنها تنتمي الى عالم، مما يعني أنها ليست مجرد إسقاطات من الأفراد على العالم.

أخلاق الفضيلة: سؤال عن الشخصية

يشير الفلاسفة الذين يعتقدون بهذه الرؤيا التي ذكرناها الى الفكرة القديمة عن الفضيلة الأخلاقية. وهذه مقاربة للأخلاق بدأت بالتساؤل حول أي الخواص تجعل من الشخص إنسانا جيدا. هذه الخواص مثل الشجاعة والأمانة وأهلية الثقة وغيرها تدعى فضائل virtues. وهي نزعات طبيعية للتصرف والشعور بطريقة تعتبر جزءا من ومرشدة لما نظنه حياة صالحة للكائن البشري – وما يمكن تسميته أيضا بالازدهار الإنساني.

كانت هذه المقاربة من سمات الفلاسفة الإغريق والرومان القدماء، وخاصة أفلاطون وأرسطو، ولكنها تمتعت بيقظة في السنوات الأخيرة. وما يميز هذه المقاربة أنها تبدو أنها تستجيب لإشكالية ما الذي يمكن اعتباره جيدا أو صالحا التي واجهناها في نقاشنا للأمر المطلق. ويبدو أن الواجبات التي فرضها علينا الأمر المطلق تتطاير في الهواء دون تبرير. يمكنني أن أسأل: لماذا هذه الواجبات؟ لماذا يتوجب عليّ التصرف وفق مبدأ عالمي؟ والمدافع عن رؤية الخير - ك - فضيلة لديه إجابة: يجب صقل الفضائل لأنها تساهم في الازدهار والرخاء الإنساني

عندما ننظر الى الفضائل كما وصفها أرسطو نرى أنها توصف على أنها النزعة الطبيعية أو الميل للتفكير والرغبة والشعور والتصرف بطريقة متكاملة، بعبارة أخرى، إنها تساعدنا على أن نصبح أشخاصا يكون تفكيرهم وشعورهم وفعلهم في حالة انسجام كامل. وهذا هو نوع الشخص الذي يستمد الرضا والإشباع من فعل الشيء الصحيح، ولكنه لا يفعل الشيء الصحيح من أجل تعظيم متعته أو كسب بعض المنافع العرضية أو غير الجوهرية. وهو يصبح هذا النوع من الأشخاص لأنه يصقل ويهذب عادات معينة للشعور والتفكير، العادات التي تساهم في تحقيق حياة سعيدة لأنها تزيل الفارق ما بين "يجب أن أفعل هذا" و"أريد أن أفعل هذا". وبكلمات عصرية، يمكن القول أن الشخص الأرسطي هو شخص سعيد لأنه ليس في تناقض مع نفسه، ولكنه متكامل مع نفسه وخال نسبيا من أي عصاب. وهذه الطريقة تؤدي للازدهار. ولا يرجح أن يتصور شخص من هذا النوع أن خاتما سحريا سوف يزوده بنوع أفضل من السعادة من خلال الحصول على منافع عرضية.

أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ قبل الميلاد)

يقف أرسطو الى جانب معلمه أفلاطون كونه من الفلاسفة الأصلاء والمؤثرين في كل الأزمنة. وقد كان مجال اهتمامه واسعا، وما تبقى من أعماله يتضمن كتابات في البيولوجيا وعلم الفلك والفيزياء والميتافيزيقيا ونظرية المعرفة والمنطق والبلاغة والأخلاق والنظرية السياسية والشعر. واحتلت هذه الكتابات موقعاً مركزياً في الفلسفة الغربية، لدرجة أنه في نهاية العصور الوسطى كانت فلسفة أرسطو رديفة للتقليد الديني. وبالرغم من ردة الفعل ضد أرسطو في بداية العصر الحديث (التي قادها مفكرون مثل ديكارت وهوبز)، إلا أنه لم يغب مطلقا، وهو الآن يعيش يقظة جديدة. والكثير من الاهتمام المتجدد به يرتكز على Nicomachean Ethics، والذي طور فيه تفسيرا للأخلاق من ناحية الفضائل.

ومن الخصائص المميزة لرؤية أرسطو عن العالم هي افتراضه أن كل شيء له غاية أو وظيفة. ولقد طبق هذا المبدأ على جميع الأشياء الموجودة في الطبيعة، وكذلك على ما يصنعه الإنسان مثل المناضد والمقاعد والتي تصمَم لخدمة غاية معينة. ومن وجهة نظر أرسطو، فإن الوصف التام لأي شيء سوف يحتوي تفسيراً «لعلته الغائية» أو غرضه. والتوصيف نفسه يقدم ما يدعوه الفلاسفة الغائية teteology (من telos والتي تعني غاية أو غرض). يعتبر هذا النوع من التفكير الغائي مركزيا لأخلاق أرسطو طالما أنه يفترض من البداية أن الكائنات البشرية لها غايات. هذا الغرض هو جعل الاحتمالات واقعية وتحقيق الذات من خلال صقل وتهذيب تلك الخواص التي نربطها بالازدهار الإنساني، ويتم هذا بممارستها. فالشخص الذي يقوم بتصرفات طيبة بشكل اعتيادي، يحصل على عادة الطيبة، ومن يمارس الاعتدال يصبح معتدلاً. وبالتالي فإن ممارسة الفضائل هي وسيلة لتحقيق حياة صالحة وهي تشكل أيضاً جزءاً من هذه الحياة الصالحة.

أخلاق الفضيلة virtue ethics، كما تدعى هذه المقاربة، هي شكل آخر من النزعة الطبيعية للأخلاق. فهي تدّعي أن مطابقتنا لبعض الخواص كفضائل ترتكز على فهم حقيقي لما نحن عليه وما الذي يجب أن نبقى لأجله. وكاشتقاق عن المذهب الطبيعي، فهي بالطبع مفتوحة على بعض الاعتراضات المعيارية التي تتضمن:

- شك حول دقة وصف ما ترتكز عليه الطبيعة البشرية.

- شك حول موضوعية أو عالمية القيم التي تشكل مفهوم الازدهار الإنساني. فالثقافات الأخرى لديها أفكار مختلفة لما يغير حال الكائنات البشرية. على سبيل المثال، اهتمت العديد من الثقافات في الماضي بالشجاعة الجسدية والشجاعة الحربية، ولكننا نميل اليوم الى التشديد على العاطفة والإحساس والفطنة الفكرية. مرة أخرى نواجه مشكلة النظرية النسبية، هذه المرة مع تفضيل التفوق الإنساني، فمن سيقول أي المثل يجب أن نفضل؟

- جدل "السؤال المفتوح". حتى إن كانت الوقائع كما يراها أصحاب نظرية الفضيلة، فإنهم بحاجة لإجبارنا على تبني مبدأ محدد وحيد للتفوق الإنساني. ويمكننا دائما إثارة أسئلة مثل: هل هذا المبدأ جيد فعلا؟ لماذا يجب تفضيله على المبادئ الأخرى الممكنة؟

أخيرا يستطيع أخلاقيو الفضيلة الإشارة فقط الى أمثلة (حقيقية أو مثالية) لما يدعونه الازدهار الإنساني ويطلبون منا الموافقة على حكمهم. وهذا الحكم هو بالطبع حكم قيمي – أو بدقة أكبر حكم محمّل بالقيمة **value laden judgment**. ولكن هذا لا يتضمن أن الحكم اعتباطي بالكامل، فنحن نصنع أحكاما مناظرة عن جميع أنواع الأشياء: الخيول، السيارات، الأشجار، القطط. كما أننا ندرك الفرق بين منزل مبني بشكل جيد، جذاب المنظر، ممتع للعيش فيه ضمن موقع ملائم ورائع، وبين منزل بارد وضيق وراشح، ويقع في حي فقير متهدم

وتغزوه أعداد كبيرة من الصراصير، ويجاور مقلع قمامة. والجميع سيوافق أن قطة تتمتع بعناية عائلة محبة وطعام وفير وموقع دافئ وغطاء لامع وأسنان حادة وحرية الدخول والخروج وحياة فاعلة مع قطط أخرى، أنها تعيش بشكل أفضل من قطة معزولة ورثة ومحملة بالبراغيث ومتشردة. وبنفس الطريقة ليس مفتوحا لنا بالفعل أن نقبل أي نوع من الحياة كمثال ممكن للازدهار الإنساني، ولا أي نوع من الشخصيات يمكنه أن يمثل التفوق الإنساني. اذا أدرك شخص ما هو السلوك الأخلاقي وما زال يرفضه، فربما يؤثر الخاتم السحري وما يقدمه من مزايا، فلا توجد أشياء أخرى للتوصية بالخير فوق الشر بعيدا عن استخدام نوعية المصطلحات التي وصفناها سابقا. عندما أصف شخصا بأنه "موثوق"، "جدير بالثقة"، "طيب القلب" وغير ذلك، فأي شخص يسمع هذا الوصف يُتوقع أن يدرك مباشرة الرابطة بين الفضيلة والازدهار. هذا النوع من الشخصية وهذه الطريقة في الحياة الموصوفة هي نوع من التوصية لحياتي.

ولكن من الممكن أن لا يدرك المستمع إليّ الأشياء بهذه الطريقة. على سبيل المثال، قد يجد أن هذه المُثل التي يُطلب منه استحسانها تقليدية، ويتحول الى مُثل أخرى مثل تلك الحياة الرثة ولكن الناجحة للمجرمين. إذا كانت رؤية أرسطو صحيحة، فإن مثل هذا الشخص يظهر جهلا جديرا باللوم في سعيه للأهداف "الخاطئة". فاللص لا يقوم بمجرد فعل أشيائه الخاصة، إنه يفعل الشيء الخاطئ بكل ما تعنيه الكلمة. وإذا كان الإغريق على حق في رؤيتهم للفضيلة الأخلاقية كشرط ضروري للازدهار الإنساني، فإن الشخص الذي يخفق في إدراك هذا سوف يعاني حتما من عواقب خطئه. ويوصف قدره المشئوم كما وصفه أفلاطون بشكل مبهم" سوف يصبح أكثر وأكثر شبها بنفسه.

تدّعي أخلاق الفضيلة أنها تجمع بين الجانب النظري والجانب العملي. وحجتها الأقوى أن السلوك غير الأخلاقي هو سلوك غير معقول أيضا لأنه لا يؤدي الى تحقيق الازدهار في الحياة. وهي تعتقد أن قيمنا ومُثلنا حول ما يتوجب

على الناس سلوكه يمكن أن يكون لها صدق موضوعي لأنها ترتكز على حقائق عن الكائنات البشرية. ولذلك فإن مكتشف الخاتم السحري سوف يقوم برميه ويسعى الى صقل الفضائل بدلا من ذلك. ربما!

لقد بدأنا الفصل بالقول أن الأخلاق نظرية وعملية، حيث تتعلق بالمعرفة والفعل والتفكير والاختيار. ويبدو أن العديد من النظريات التي ناقشناها تعاني من خلل ما كون كل نظرية تميل الى التركيز على بعض الجوانب المهمة للحياة الأخلاقية وتجاهل جوانب أخرى. لذلك لا تعتبر هذه النظريات مرضية كونها تعرض صورة مشوهة ليس فقط بالنسبة للأخلاق ولكن للتصرف والتفكير البشري. ترى الانفعالية أن الأحكام الأخلاقية تعبر عن المشاعر، ولكنها تنكر دور التفكير العقلاني في حياتنا الأخلاقية. تلفت أخلاق الوضع الانتباه الى أهمية السياق الذي نصنع فيه اختياراتنا الأخلاقية، ولكنها تبالغ في تفرد وخصوصية هذه السياقات. وبالتالي تخفق في رؤية التشابه في الأوضاع الذي يسمح لنا بصياغة مبدأ أخلاقي عام. تجعلنا النسبية نعي لأهمية فهم العادات الأخلاقية في علاقتها مع الثقافة التي تعمل من خلالها، ولكنها غير قادرة على تبرير اتخاذ منظور نقدي لأي من العادات والممارسات النقدية.

رفعت الأخلاق الكانتية من مرتبة العقل، ولكن على حساب المشاعر، وفشلت في رؤية حاجة الأخلاق لأن تُربط برغبة الناس المشروعة في تحقيق السعادة. ردت النفعية الأخلاق الى لا شيء أكثر من مجموعة تدبرية من القواعد الهادفة الى تعظيم السعادة، ولكنها بهذا بسّطت بشكل ساذج تفسيرها للحافز الإنساني ورفضت أخذ الاعتبارات الأخلاقية بشكل جدي مثل العدالة والحقوق الفردية.

ربما تكون أخلاق الفضيلة النظرية الأكثر توازنا، ولكنها تميل الى الارتكاز على افتراضات موثوقة حول الطبيعة البشرية والصدق الموضوعي للأحكام

المعيارية، كما أنها تتعرض لخطر الإخفاق، مثل النسبية، في إدراك الوظيفة النقدية التي يمكن أن تلعبها المبادئ الأخلاقية في علاقتها مع التقليد الأخلاقي الخاص للشخص.

ربما ما يظهر بوضوح من هذا النقاش تعقيد الحياة الأخلاقية. فقد أضاءت جميع النظريات جوانب مهمة من الأخلاق، ولكنها لم تقدم تفسيرا للجوانب كلها. ولكن لأن الكل كبير جدا وغير اعتيادي ومعقد لتضمينه في نظرية واحدة. وهناك العديد من أصحاب النظريات الأخلاقية يأمل بتبسيط الأخلاق – وخصوصا الكانتيين والنفعيين – فقد سعى كل منهم الى رد جميع المبادئ الأخلاقية الى مبدأ أساسي ملزم لكل شخص. ولكن هذا الحلم برد أو اختزال الاستنتاج العقلي الأخلاقي الى استدلالات أو حسابات بسيطة هو نوع من الوهم أو الخداع. وهذا يعني فقط أنه لا توجد نظرية يمكنها حل حاجة كل منا لممارسة ما دعاه أرسطو "الحكمة العملية"، ونحن مدعوون للتعامل مع المشكلات الأخلاقية التي تنشأ من خلال مسيرة حياتنا البشرية الطبيعية والعادية.

الفصل السادس

الفلسفة السياسية

Political Philosophy

هناك بعض المشكلات الأكثر أهمية من كيفية تنظيم المجتمع، والتي يتولد منها أسئلة صعبة مثل - من يجب أن يحكم، وعلاقة القوة بالسلطة، وطبيعة وغرض القانون وغير ذلك. وتعتبر مثل هذه المشكلات مادة الفلسفة السياسية منذ الأزمنة القديمة والتي مازالت ذات أهمية حتى يومنا هذا. ولكن نقطة البداية هنا، وهي الفكرة ذات الأهمية الخاصة للفلسفة السياسية الحديثة: مفهوم الحرية freedom. وتعكس مركزية هذه الفكرة في الفلسفة السياسية الامتياز الكبير التي تتمتع به في العالم الحديث، حيث أصبحت القيمة السياسية والاجتماعية الأسمى. وسوف تقودنا دراستنا لمفهوم الحرية الى العديد من الأسئلة الأساسية والتقليدية التي ذكرناها أعلاه. ومع أهمية هذه الفكرة نستغرب اكتشاف حالة عدم الاتفاق الواسعة حول المقصود بـ "الحرية" و"المجتمع الحر".

نبدأ أولا بتعريف عملي للحرية:

الحرية هي أن تفعل ما تريد دون أن تُمنع من أي شخص آخر.

وهذه هي الفكرة الفطرية عن الحرية، فالشخص حر عندما يكون قادرا على صنع اختياراته الخاصة دون تقييد أو إكراه. وتعتبر حرية الحركة مثالا تقليديا على هذه الحرية، التي ننكرها على المساجين. ويبدو أن ما يُقدّر في الحرية هو الحد الأدنى من الحواجز أو العوائق التي تمنع الفرد من فعل ما يريد، مع هدف الوصول إلى الحرية التامة التي تعني حرية فعل أي شيء يرغبه الشخص دون أي حواجز على الإطلاق. ولكن يمكن أن يتضمن تعبير "تفعل ما تريد" أي شيء مثل أفعال القتل أو الاغتصاب أو الابتزاز، وبالتالي لا يُعدُّ أساساً واقعياً لمجتمع مؤلف من مجموعة أفراد. حيث يميل الأقوى الى ممارسة حريته على حساب البقية. لذلك نحتاج الى حد للحرية، ويبدو واضحا بشكل حدسي أن هذا الحد سيكون على الشكل التالي:

يجب أن تكون حرا لتفعل ما تريد شريطة ألا تسبب ضررا للآخرين

يُعرف هذا المبدأ باسم "مبدأ الضرر" harm principle. وتُدعى فكرة الحرية المؤسسة له بـ الحرية السلبية negative freedom. وهي "سلبية" لأنها حرية من التقييد. لا أحد يجبر الفرد الى السعي أو الى تجنب نوع معين من الحياة أو مجموعة من المبادئ أو الأهداف لأنها أشياء يحددها الفرد بنفسه. وإحدى الطرق للتفكير بهذا هي تصور كل حياة كورقة بيضاء فارغة تُترك مفتوحة للفرد ليملأها باختياراته. والدولة تتركك مع حريتك لفعل ما يرضيك طالما أنك لا تعيق الآخرين عن ممارسة حرياتهم. ولاحظ مع ذلك أن لا شيء يوحي أنك ستكون قادرا على تحقيق رغباتك، فإذا رفرفت بذراعيك فلن تطير في الجو، وإذا تقدمت الى عمل فقد لا تحصل عليه. فالحرية السلبية تقدم الشروط الأدنى لإنجاز أهدافك، وهي لا تتعلق أبدا بمدى قابلية تلك الأهداف للتحقق أو معقوليتها أو أنها الأفضل لمصلحتك.

والحرية السلبية كتوسع للرؤيا الفطرية هي في الواقع المفهوم الليبرالي liberal conception للحرية . وهناك شقان رئيسيان للمذهب الليبرالي liberalism يأخذان تسميات متنوعة ، وسندعوهما هنا الليبرالي libertarian والديمقراطي الاجتماعي social democratic . وهناك فروقات مهمة بينهما سوف نبحثها في هذا الفصل ، ولكنهما يحملان الفهم نفسه لما تعنيه الحرية ، ولهما المضامين التالية:

١- الحرية في الاختيار أكثر اهمية مما تم اختياره . لذلك يتوجب على الدولة ألا تحاول تعزيز أي مفهوم لما سيكون خيرا أو صالحا حتى يريده الناس . وبدلا من ذلك يجب أن تتصرف كواضع للقوانين موضع التنفيذ لحماية القدر الأكبر من الحرية للفرد . وبالتالي إعطاء الأولوية لـ "الحق" على "الخير" . ويُنظر الى الخير على أنه الاختيار الفردي الحر ، والى الحق كدفاع عن تلك الحرية . والخير العام الوحيد الذي تتعهد به الدولة الليبرالية هو قيمة هذه الحرية للاختيار ، أما الباقي فيعود بالكامل للفرد .

٢- النتيجة التي لا مفر منها لمثل هذه الحرية هي اللامساواة inequality . إن الاقتصاد السياسي للمذهب الليبرالي هو السوق الحرة (الرأسمالية) وهو مكان تنافسي . والمنافسة تعني رابحين وخاسرين ، لأن الناس ليسوا متساوين في إمكانياتهم أو في جهودهم المبذولة . لذلك فإن السمة المميزة لمجتمع عادل أن يحصد الأفراد الخيرات التي كسبوها بجهودهم الخاصة بينما يفشل آخرون في الحصول على بعض الخيرات أو على أي الخيرات على الإطلاق . والحظ هنا يلعب دورا في نجاح الشخص بالطبع ، ولكن ليس من مهام الدولة تصحيح الآثار الناجمة .

سوف ننتقل الآن الى دراسة مفصلة للمذهب الليبرالي ولاحقا للديمقراطية الاجتماعية .

المذهب الليبرالي ا

الليبراليون هم المدافعون الأقوى عن الحرية السلبية غير المقيدة، وهم يعتقدون أننا بحاجة للدولة الأدنى فقط. وتبرز قوة حجة الليبراليين من طريقة ارتباطها مع حدس الناس حول الحرية والفرد. ومن خلال هذه الرؤيا تبدو الحرية أنها الخير السياسي الوحيد، وهي الحق الرسمي أو "حق" للفرد لا يُنتهك من قبل الدولة.

إن عالم الأفلام "الغربية" ممتلئ بالصفات العديدة التي يقدّرها الليبراليون والمتضمنة القدر الأكبر من الحرية للفرد مع القليل من التطفل أو التدخل من قبل القانون. والبطل في هذه الأفلام هو الكاوبوي أو المترحل من مكان الى آخر راسما طريقه وصانعا قراراته الخاصة التي يعيش مع عواقبها أو نتائجها. وتظهر المجموعات الاجتماعية الأكبر في المدن الصغيرة بحاناتهم ومخازن بضائعهم واسطبلات خيولهم وغيرها. في هذه المدينة، بوظائفها المختلفة (صاحب مطعم، دافن موتى، حداد... الخ)، يلتقي الأفراد في علاقات حرة من المنفعة المتبادلة، يشترون ويبيعون بضائعهم في السوق.

في فردوس الأقوياء هذا، يتم تمثيل القانون (أو الدولة) من قبل "الشريف" أو "العمدة". وتكمن مهمته في استخدام القوة الضرورية لمنع السالبين والناهبين من حرمان سكان المدينة حياتهم أو ممتلكاتهم. ومن مصلحة سكان المدينة تزويد الشريف بالمساعدين ودعمه اذا أرادوا العيش بسلام. اذا لم يكن الشريف موجودا، فمن الممكن أن تسيطر عصابة ما، بعد إراقة الدماء، على المدينة وتفرض حمايتها بالابتزاز لحفظ حياة الأفراد وسلعهم. اذا قدمت هذه الطريقة نوعا من السلام فسوف يتم اعتبارها كبديل أفضل من الفوضى وفقدان الحكومة. ولكن ما هو أفضل من الفوضى السياسية أو حكم العصابة هو العقد بين الشريف والناس. وبصرف النظر عن أي شيء آخر، فإنه يقدم أرضية

لإمكانية استبدال الشريف اذا أخفق في أداء عمله. وسوف نعود الى فكرة العقد بين الدولة والمواطنين لاحقا.

ومن المهم الآن التعرف على الذي لا يتوجب على الشريف القيام به. فليس جزءا من عمله تقديم أموال لمالك محل الألبسة الجاهزة لمساعدته في الظروف الصعبة، ولا يعنيه اذا تعرضت عائلة ذلك المالك للفاقة في حال فشل المشروع بالكامل، وليس من مهامه إعادة توزيع الغنائم لدفع أجور المدرسين في المدارس من أجل تعليم أبناء المدينة. كل هذا وغيره يُترك بالكامل للأفراد وعائلاتهم. وأي مساعدة يقدمها تأخذ طابع المساعدة الخيرية أو الطابع الشخصي، مثله مثل أي مواطن آخر. والدور الوحيد للشريف/ الدولة هو الدفاع عن الحق في الحرية والملكية، وأي شيء آخر متروك للجهد والحظ. وبما أن الليبرالي الطوباوي يضع أهمية كبيرة على مفهوم حق الفرد في الحرية والملكية، فسوف نقوم بدراسة مختصرة لمعنى ودلالة "الحقوق".

الحقوق

لقد رأينا أن الليبراليين يشددون على الحق أكثر من الخير، ويسعون الى فصل المعاملة العادلة للمواطنين عن مفهوم ما يمكن أن يكون النوع الأفضل من الحياة التي يريدونها. ويشير "الحق" في هذا السياق الى القانون عموما، ولكن يمكن أن يأخذ مصطلح "الحق" معنى خاصا لـ **مطلب جوهري مبرر**. نحن نقول أن أحدا له حق في شيء إذا لم يُسمح لأحد آخر بإيقافه عن فعل شيء أو امتلاك شيء.

يُفترض أن الحقوق أساسية وغير قابلة للانتهاك وتبز أو تفوق المطالب والاعتبارات الأخرى. لذلك اذا كان للشخص حق في الحياة والحرية وحرية التعبير والملكية، على سبيل المثال، فهذا يعني أن هذه المطاليب أسمى من أي شيء حتى اذا تعارضت مع الخير العام. لنفرض أنني أمتلك حق حرية التعبير،

مما يعني أنه يتوجب على الحكومة السماح لي بالتعبير ونشر وجهات نظري حتى لو كانت غير مرحب بها. اذا أجرت حكومتي مفاوضات تجارية رفيعة المستوى مع دولة أوتوقراطية (حكومة الفرد المطلقة)، وقمت بإذاعة معلومات تشجب السياسات الوحشية لتلك الدولة الأوتوقراطية في أوقات دقيقة وحرجة من المعاملات، فلا تستطيع حكومتي إسكاتي حتى مع عدم ملاءمة التوقيت الذي اخترته. وبالتالي فإن هذا الحق يضع حدا أو يشكل حصانة أمام تدخل الحكومة. إنه يضع حاجزا بين المواطنين وحكامهم، ويحمي الأقليات من قوة الحكومات المنتخبة. بالإضافة الى ذلك، فإن الحقوق تتضمن الواجبات: فحقي في حرية التعبير يعني التزام الدولة بواجباتها على الأقل في عدم إسكاتي.

قد يتبادر الى أذهاننا أن الحقوق تمثل حريات مطلقة للمواطنين، ولكن ليست الحالة كذلك عموما. فإذا توسعت في ممارسة حقي في حرية التعبير بتحريض المواطنين على قتل مبعوثي الحكومة الأوتوقراطية، فإن حريتي في التعبير سوف تُقلص وربما أتعرض للعقاب. وذلك لأن ممارستي لحقي هنا تهدد بضرر الآخرين، إذن يعتبر حقي نسبيا وليس مطلقا طالما أن هناك شروطا يمكن أن توقفه. إن معيار "الضرر بالآخرين" يحد من الحقوق، كما يفعل بالحرية عموما، وهذا واضح في مثل هذه الحالات وغير قابل للاحتجاج. ولكن هناك ظروفا لا يبدو فيها تطبيق هذا المعيار مساعدا، وأحد الأمثلة على ذلك ممارسة الحق في الملكية.

يُفترض أن تمنح حقوق الملكية المالكين حرية التصرف بملكياتهم كما يرغبون. ولكن لنفكر بحالة مالك أرض يسعى الى تشييد بناء عليها في حين أن هذه الأرض تمثل قطعة من الجمال الطبيعي الرائع. وقد يعترض الناس المجاورون له على تخريب جزء كبير وجذاب من البيئة الطبيعية، وقد يجادلون أنه يضر بنوعية حياتهم. ويصعب حل هذا الجدال باستخدام مبدأ "الضرر بالآخرين"، لأن مالك الأرض لا يهدد بالاعتداء على جيرانه أو حرمانهم من بعض الضرورات

المادية مثل ماء الشرب، ولكنه يمارس حقه في أملاك تمثل قيمة معينة للمجاورين. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل تندرج هذه الحالة تحت عنوان "الضرر بالآخرين"؟ ربما يمكن التوسع بالمبدأ فيما وراء الضرر المادي الضيق، ولكن قد يعرضنا هذا الى خطر صعوبة معرفة أي الأفعال لا تقع تحت هذا التوصيف. وقد يصعب مع التأويل الواسع لـ"الضرر بالآخرين" القيام بأي شيء يمقته الآخرون. فقد يتوجب مثلا منع المطبوعات التي تؤذي مشاعر مجموعة دينية أو بعض الرموز الفنية العامة. ولذلك يبدو أننا نحتاج الى معيار آخر للتقرير حول مدى هذه الحقوق.

قدم أحد الاقتراحات الفيلسوف القانوني "داركن" Donald Dowrkin بوجوب التمييز بين الحريات الأساسية التي لا يمكن انتهاكها إلّا في حالات خاصة جدا من الضرر الجدي بالآخرين، والحريات العامة التي يمكن تقليصها لمصلحة الخير العام. فالحق في حرية التعبير يقع تحت العنوان الأول، وحق الملكية تحت العنوان الثاني، ولكن مايزال صعبا تقرير أي الحريات أساسية وأيها عامة. بافتراض التوصل إلى هذه القرارات عبر عملية سياسية تقيم المطالب المتنافسة للمنافع المختلفة – مثل الحرية والمساواة والخير العام. ولكننا ننتقل هنا بعيداً عن مفهوم الحق كحالة موجودة، وتمثل حداً أو حاجزاً غير قابل للإزالة، لنصل الى السلطات السياسية.

من أين تأتي الحقوق؟

هل الحقوق مجرد شيء نصنعه؟ من الممكن التنكر لهذا الطرح والادعاء بأنه لدينا حقوقا طبيعية natural rights لمجرد أننا كائنات بشرية. من خلال هذه الرؤيا فإن كل ما نحتاجه هو الإقرار بهذا الشيء الذي يشكل جزءاً منا ككائنات بشرية، وهذا الشيء أسبق وأعمق من السياسة ولذلك فهو فوق السياسيين والأغلبيات. ولكن إذا كان هذا صحيحا فلا يبدو واضحاً كيف نتعرف على

هذه الحقوق وكم يبلغ عددها، وما اذا كنا قد مُنحناها بفعل الله أو الطبيعة أو أي شيء آخر لم نكتشفه بعد. ربما نفترض إمكانية إدراك وجودها من خلال الحدس أو على ضوء الاستدلال العقلي، ولكن كيف نفسر الخلاف حول طابع ومجال هذه الحقوق الطبيعية وحتى وجودها فعلا. واذا كان بعض الناس يملكون أداة كشف الحقوق دون غيرهم، فليس واضحا أي المعايير نستخدم للتعرف على مالكي هذه الأداة المفيدة. بكل الأحوال، لا يقدم التأكيد على الحقوق الطبيعية شيئا بخصوص توضيح المشكلة المتعلقة بحالات تضارب هذه الحقوق مع الخير العام، وما الذي يمكن فعله حيال ذلك.

من جهة أخرى، يمكن الادعاء أن الحقوق مستمدة من القرارات السياسية أو العادات أو المواضعات، وليس من الطبيعة. وهذه المقولة تبيّن مصدر الحقوق ولكنها تضعها أمام الجدل وإمكانية التعديل، وبالتالي تبعدها عن خاصية "الأسبقية على السياسة" التي تكسبها الكثير من القوة، وتحولها الى شيء يبدو أننا "اخترعناه"، فتصبح هذه الحقوق عرضة لمطالب واعتبارات يُفترض أن تحد الحقوق منها. وبالتالي التأكيد على الحق يعكس أسبقيته على الأخلاق والالتزامات السياسية، ويضع الحقوق أمام تحد كبير. وقد يركز الجدل على من هو حامل الحقوق، وما هي الحقوق التي يُفترض أن يملكها. ويمكن أن تُنسب الحقوق للمواطنين والمالكين والرجال والنساء والأجنة، أي الكائنات العاقلة عموما، والحيوانات. . الخ، وهي تتضمن مطالب بالحرية والحياة والتصويت والملكية والعمل والدعم المادي. ولكن قليلا ما نجد إجماعا عالميا على هذه المطالب.

إن نقطة البداية للمذهب الليبرالي هي القيمة السامية والبديهية للحرية الفردية، وهي لذلك تميل الى اعتبار مطالب الحرية الفردية والملكية وكأنها حقوق طبيعية. ولكن يجادل كثيرون أن هذا المفهوم الضيق لـ "الحقوق" والمتعلق بالحصول على الملكية والحفاظ عليها هو بالواقع انعكاس للأفضلية السياسية، وليس توصيفا محايدا لحقيقة سرمدية، وبالتالي يمكن اقتراح مطالب أخرى بالنسبة

للحقوق كالحق في العمل بدلا من الحق في الملكية. وتبدو ترجمة الأفضليات السياسية الى لغة من المطالب والحقوق جزءا من المشكلة وليست حلا، حيث أنها تستأثر بالجدل حول القيم والغايات والوسائل والتي تقع في ميدان العلوم السياسية. "أنا أملك الحق في هذا!" إنه تأكيد وليس حجة أو جدلا.

قد يكون من الأفضل النظر للحقوق ليس كحقائق بديهية مستقلة عن السياسة، ولكن كطريقة سياسية لترسيخ مطالب أساسية وجوهرية للأفراد والمجموعات ضد ذرائع القوة. وهذا لا يعني انفصال الحقوق بالكامل عن الأخلاق. إن الحق في عدم التعذيب، مثلا، يبدو أكثر أهمية وجوهرية من العديد من الحريات الجوهرية لـ "داركن"، ربما لأن "الحرية" لا تبدو الكلمة المناسبة للتعبير عن المطلوب. ولقد تمت صياغة مثل هذه المطالب الأساسية وغيرها في مصطلحات تجاوزت الحدود القومية بقيادة الأمم المتحدة من خلال الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ولكن مالذي يمكن اعتباره حقا وما هي طبيعة الواجبات، تبقى أسئلة عرضة للجدل. هل لي حق في الحصول على مياه نظيفة، على سبيل المثال، واذا كان كذلك من عليه واجب تزويدي بهذه المياه؟ ومن الواضح أن المطالب حول الحقوق والواجبات لا يمكن تركها وراء السياسة. لذلك وبينما رُسخت بعض الحريات كحقوق، فإننا لا نلتزم بقبول الفرد حامل الحق كأساس للفلسفة السياسية كلها.

المذهب الليبرالي؟

قد يكون المجتمع الليبرالي مكانا يصعب العيش فيه، خصوصا اذا كنت مسرفا، مريضا، فقيرا، أو حتى قليل الحظ. فإذا كنت مريضا ومفلسا فسوف تُترك للحسنات والصدقات اذا لم تستطع عائلتك أو أصدقاؤك مساعدتك، طالما أن الدولة أو المجتمع لا يلتزمان بمساعدتك. من جهة أخرى، لا يوجد أي عائق أمام أي شخص لتحسين نفسه اقتصاديا اذا اختار القيام بذلك. وربما يؤدي

هذا الى مجتمع ليبرالي منتج وكفوء اقتصاديا على الأقل على مستوى مشاريع الأعمال. ولكن تبدو هذه الفردية المتطرفة قاسية جدا بشكل غير مقبول من ناحية العواقب أو النتائج التي يتحملها الخاسرون، لأن العدالة في مثل هذه الدولة تشدد على الكفاءة أو الجدارة وليس الحاجة – وتُفهم الكفاءة هنا بالمجهود الناجح.

والنقد الرئيسي لدولة الحد الأدنى أنه يُفترض أن يعظّم هذا المجتمع الحرية، ولكنها الحرية بالذات هي الموزعة بشكل سيء. اذا فشل مشروع الألبسة الجاهزة في مثالنا، لن يستطيع اطفال هذا المالك الفرد تحمل نفقات الرعاية الطبية أو حتى الطعام. لذلك فإن المرض وسوء التغذية قد يحدان من حريتهم في الاختيار والفعل اذا ما تمت مقارنتهم مع أطفال جيرانهم الناجحين الذين يحصلون على جميع هذه السلع. كما أن عدم التكافؤ في فرص التعليم المتاحة يحد أيضا من حريتهم. إن دولة الحد الأدنى لا تستطيع أن تقدم حرية متساوية، ولن يكون لدى العديد من الناس المال الكافي أو الضروري لممارسة اختياراتهم. وبالتالي يمكن انتقادها كرؤيا غير اجتماعية للمجتمع، فهي تشدد على أن الفرد هو الحقيقة الوحيدة للعلاقات الإنسانية، واهتمامها "ضئيل" بالخير الاجتماعي، ويمكن فهمها على أساس أن حق الفرد هو تركه لوحده.

ما يميز المجتمعات الواقعية الظواهر الاجتماعية، وتشمل هذه الظواهر أنساقا من اللامساواة. فالعائلات والمناطق والمجموعات العرقية ترث فرص حياة مختلفة بصرف النظر عن الجهود الفردية. فالمناطق ذات المباني والمدارس والرعاية الصحية الفقيرة تقدم مستوى حرية أقل من تلك المناطق المأهولة بالأغنياء. كما يعاني الأفراد من ولادتهم في مجموعات اجتماعية خاطئة وكذلك من آثار قراراتهم غير الحكيمة أو التي لا يحالفها الحظ. ربما لا يبالي الليبراليون بهذا مجادلين أن هذا النوع من اللامساواة في الحرية هو الثمن المستحق دفعه مقابل مجتمع حر يعزز الفردية القوية.

وهناك على الأقل اعتراضان على هذه الرؤيا، نشأ الأول في المعسكر الليبرالي نفسه، وهو ما ناقشناه أعلاه حيث أن المذهب الليبرالي غير عادل في توزيعه للحرية، ويتعرض لخطر أن يكون مذهبا للأغنياء والناجحين كونه يعزز الاستقلال الذاتي والكفاءة على حساب التوزيع والمشاركة. أما الاعتراض الآخر فقد برز من منظور غير ليبرالي، حيث ينتقد المذهب الليبرالي على أرضية إخفاقه في تلبية بعض المعايير المهمة للخير أو العدالة فيما عدا تعظيم الحرية. وهذه نقطة مهمة سنعود إليها لاحقا.

الديمقراطية الاجتماعية

عند مواجهة العرض الليبرالي للحرية الشاقة في غياب شبكة أمان، يفضل العديد اختيار شيء آخر. ونعرض هنا طريقة بديلة في التفكير:

> **أي مجتمع أريد العيش فيه يجب أن يقدّر الحرية الفردية، ولكن ليس الى درجة استبعاد المسئولية الاجتماعية أو العدالة. فالعدالة تعني الفرص العادلة والمتكافئة للجميع لصنع شيء ما في حياتهم، وحماية لأولئك الذين يخفقون.**

تندرج هذه الرؤيا تحت تسمية "**الديمقراطية الاجتماعية**" social democracy. وتضع الديمقراطية الاجتماعية السعي لتحقيق العدالة الاجتماعية في المقدمة. وهي تهدف الى إيجاد تشكيلة تعزز المبادئ الليبرالية للحرية مع تقديم حماية أفضل للمساواة في الحرية. إنها لا تترجم العدالة على أنها مجرد ترك الأفراد لأنفسهم ولكن بتزويدهم بحرية متساوية. لقد قبلت بضرورة السوق ولكنها افترضت أن ثمة أشياء لا يستطيع الفرد بسهولة ترتيبها لنفسه اذا تُرك مع أدواته ووسائله الخاصة. لقد رسم الديمقراطيون الاجتماعيون خطوطا في أماكن مختلفة، ولكن الحماية التي يرغبون بها تتضمن نوعا من البرنامج التعليمي القومي (تعليم الدولة)، ومساعدة غير القادرين على إيجاد عمل (الأمن الاجتماعي، الرفاه)، وتوفير الرعاية الطبية للجميع بصرف النظر عن قدرتهم على الدفع.

ويمكن ترتيب كل هذه الأمور بطرق مختلفة إما بتزويدها مباشرة من قبل الدولة، أو بفرض قانون معين في السوق الحرة. وفي كلا الطريقتين، تهدف الديمقراطية الاجتماعية الى ضمان وجود نوع من الحماية حتى وإن كانت في مرتبة دنيا.

وكل هذا يتضمن دولة شاسعة الاتساع يُدفع لها من قبل المواطنين عبر الضرائب، وتقلص هذه الضرائب حرية الشخص في التصرف بثروته كما يختار. ولكن المواطن يوافق على هذا الانكماش في حرية الفرد، فمن مصلحته العيش في مجتمع يعزز ويدعم حرية متساوية بشكل أكبر. يزود مثل هذا المجتمع مواطنيه بشبكة أمان ضد صرامة السوق لضمان تلبية الاحتياجات الأساسية لكل واحد عبر مساهمة الجميع ماعدا الأعضاء الأفقر. ولذلك يمكن عدُّ الضرائب نوعاً من بوليصة التأمين للفرد وطريقة للحفاظ على تماسك والتحام المجتمع. واذا ترافق هذا مع نظام سياسي ديمقراطي، فإنه يمكن للمواطن المساهمة في انتقاء أولويات الإنفاق والتأكد من مسئولية الحكومة ومحاسبتها.

جون رولز (١٩٢١-)

John Rawls

درّس «جون رولز» في جامعة هارفرد لعدة سنوات، وعُرف بكتابه الرائد «نظرية العدالة» Theory of Justice (١٩٧١)، الذي ربما يكون العمل الفلسفي الأفضل باللغة الإنجليزية في القرن العشرين.

يعتبر «رولز» مدافعا عن المذهب الليبرالي بشقه الديمقراطي الاجتماعي ضد الليبراليين والنقاد الآخرين. وقد جادل في كتابه أن معظم الحقوق والحريات والفرص الأساسية (الحق في التصويت، الحق في الوظيفة الحكومية، حرية

الضمير، حرية التعبير، الحرية من التمييز العنصري. . . الخ) يجب توزيعها بشكل متساوٍ. ولكنه سمح ببعض أنواع من عدم المساواة التي يمكن أن تكون قابلة للتبرير في حال أن السماح بها سيجعل من كل شخص - حتى أولئك الذين في أدنى الركام - أفضل حالا من حالة توزيع الثروة والسلع الأخرى بطريقة متساوية صارمة.

وقد جادل «رولز» حول وجهة نظره من خلال بناء تغاير مبتكر على الطريقة القديمة للعقد الاجتماعي. وهو يطالبك بتصور أنك في وضع دعاه «الوضع الأصلي أو الأولي»: أي أنك على وشك أن تولد في مجتمع، ولكنك لا تملك فكرة عما ستكون: ذكرا أم أنثى، أبيضا أم أسودا، غنيا أم فقيرا، مسلما أم كاثوليكيا، ذكيا أم غبيا. ويدّعي «رولز» أن المبادئ العامة للعدالة التي سوف تؤثرها اذا كنت في هذا الوضع ستكون تلك القابلة للتبرير. وقد كُرّس الكثير من «نظرية العدالة» لإظهار أننا اذا كنا في الوضع الأصلي سوف نختار مبادئ «رولز» في العدالة.

ماتزال الدولة الديمقراطية الاجتماعية دولة ليبرالية بشكل قاطع ومميز. ورغم دورها الفاعل والإيجابي في تعزيز الحرية المتساوية، الا أنها تتشارك عبر صلة وطيدة مع المذهب الليبرالي في مفهومه للحرية كاستقلال ذاتي للفرد. ويرى أنصار كلا الرؤيتين أن الدولة يجب أن تكون محايدة فيما يختاره الفرد كخير له، وتكمن القوة في كلا الفلسفتين في انفتاحهما على التعددية في الأفكار والقيم وأنماط الحياة. وتقبل كلا الفلسفتين - بدرجات مختلفة من الاهتمام - استمرار اللامساواة النسبية كمرافق ضروري لهذه الحرية. في حين تختلف الفلسفتان في الاستجابة لهذا الوضع. ويميل الليبرالي الى ترك السوق مع وسائله الخاصة على افتراض أنه الطريق الأفضل لتعظيم الحرية وتعزيز النجاح الاقتصادي الكلي، بينما يريد الديمقراطي الاجتماعي التدخل من أجل تعزيز فكرة معينة للعدالة وتحقيق العدل.

تصور مسارا دائريا مخصصا لمتسابقين رياضيين، بحيث تُرتب الحواجز الأولى لإعطاء كل متسابق رياضي فرصة عادلة أي متساوية، وتوضع الحواجز الأخيرة بشكل تصاعدي كلما قارب المتسابقون الجانب الخارجي للمسار، فلا يواجه المتسابقون في المسارات الداخلية أي أفضلية غير عادلة. وهذا يعني أن جميع المتسابقين يحصلون على بداية متكافئة، ولكن لا يتضمن هذا فوز الجميع بالطبع. وكذلك الأمر بالنسبة للديمقراطية الاجتماعية التي تسعى الى تعزيز تكافؤ أو تساوي الفرص equality of opportunity، ولكنها تفترض اللامساواة في النتائج inequality of results. فكل شخص (مثاليا) حر بشكل متساو للتنافس في مجتمع غير متساوي، بصرف النظر عن الجنس أو العرق أو الثروة. وتتعهد الدولة بالتدخل من أجل تخفيف حدة آثار التنافس غير المتساوية، ولكن ليس لإزالتها بالكامل. فلا يمكنها استبعاد اللامساواة دون تجاهل مفهومها عن الحرية الفردية كونها الخير الأسمى أو الأعلى. وحتى تكون هذه الحرية السلبية حقيقية لابد من فسح المجال للنجاح والفشل في الحصول على السلع والمنافع، ويجب ترك الأفراد الأحرار لتشكيل ترتيباتهم الضرورية "الخاصة" مع بعضهم البعض سواء في المرض أو في الصحة. فالحرية الحقيقية يجب أن تحتوي على الحرية في الفشل.

ولم تسلم الافتراضات الليبرالية من التحدي. فيمكن الجدال أنه ليس الاستقلال الذاتي ولا الملكية الخاصة ولا السوق حقائق أو حقوق طبيعية، ولكنها تشكيلات اجتماعية وهي نتاج التاريخ والثقافة، وهذا يعني أننا مخولون بتغييرها إذا رغبنا بذلك. ولا تحتاج قوانيننا الى اعتبار الملكية الخاصة مقدسة الى هذا الحد اذا كانت هناك اعتبارات ضاغطة أخرى مثل المساواة والوحدة أو العدالة. بالإضافة الى أن هناك ظواهر اجتماعية تبدو أن لها معنى ومنطقا لا يمكن فهمه من ناحية الأفراد واختياراتهم فقط. وهذه تشمل أنساق العمل والبطالة، الاستغلال والفقر، التحولات العالمية في رأس المال، مشاعر الفخر الوطني، الطبقة الاجتماعية، والهوية.

تميل اللامساواة في النتائج ، التي تطبع المجتمعات الليبرالية ، الى تكريس التفاوت في فرص حياة الأفراد ، والتي يناضل الديمقراطي الاجتماعي باستمرار لتقليصها الى الحد الأدنى. تصور محاميين يتقاضيان ١٠٠،٠٠٠ جنيه في السنة ، ولنفرض أنهما مجتهدان حققا ما وصلا إليه على أساس الكفاءة فقط ، والآن تصور إثنين آخرين موظفين في تجارة المواد الغذائية ، وكل منهما يكسب ١٠،٠٠٠ جنيه في السنة ، أي أن كل محامي يكسب عشرة أضعاف الموظف – مما يدل على تفاوت كبير . لنفرض أن المحاميين تزوجا من بعضهما البعض ، بحيث يصبح دخلهما المشترك ٢٠٠،٠٠٠ جنيه ، وكذلك فعل الموظفان ، بحيث يصبح دخلهما المشترك ٢٠،٠٠٠ جنيه . فما هو الأثر المترتب على فرص الحياة المختلفة لأطفال كل من الزوجين؟ وبالتأكيد يرغب كلا الزوجين بتحقيق البداية الأفضل في الحياة لذريتهم ، ولكن يمكن أن يتحمل المحاميان الإنفاق على بداية أفضل بكثير لأطفالهما . ويبدو أن الأطفال الأغنى سيحصلون على هذه الميزة لأنفسهم وسينقلونها الى أطفالهم بدورهم . وبالتالي فإن اللامساواة في النتائج تمثل مشكلة دائمة ومستمرة للديمقراطيين الاجتماعيين الذين يريدون التدخل باسم تكافؤ الفرص وأن يُتركوا لوحدهم تحت اسم الحرية .

ويقر الديمقراطيون الاجتماعيون بالبعد الاجتماعي أو العام ولكن كبعد فقط . فالتدخلات المتواترة ترتكز على المركزية الأساسية للفرد واختياراته ، وهذا يجعلهم غير راغبين بأي تغييرات راديكالية . إن الليبرالي يريد التشديد على أهمية الحرية كخير أسمى ، وأنه يجب الدفاع عن وتعزيز الحق في صنع الاختيارات (سواء كانت غير عقلانية أو حتى مدمرة للفرد) ، والحصول على المنافع (الى جانب اللامساواة الناجمة عن ذلك) . ويبقى للحق الأسبقية أو الأفضلية على الخير العام . واذا كان هناك خلل عميق في النموذج الليبرالي – كما يصر الناقدون – فربما تكون المشكلة في النظرية المتعلقة بالخير التي يوظفها الليبراليون . وهي ، كما رأينا ، المطالبة بتعزيز الحرية الفردية كونها القيمة الاجتماعية الأعلى . ولكن

يمكن تحدي هذا الافتراض وكذلك محتواه فيما يتعلق بحتمية السوق الحرة، وأنها النظام الممكن الأفضل للعلاقات الاقتصادية. ويرتكز كلا الادعاءين على مفهوم الطبيعة البشرية الذي سنتناوله في الجزء التالي.

الفلسفة السياسية ونظريات الطبيعة البشرية

افترضت جميع الفلسفات السياسية مسبقا نظرية حول الطبيعة البشرية سواء بشكل صريح أو ضمني. ولكن جميع هذه الفلسفات تمتلك فكرة حول ما يتشابه به البشر بشكل أساسي. واذا لم يكن كذلك فإنها لن تكون قادرة على إيجاد معنى لما يفعله الأفراد فعلا، أو ما ترغب هذه الفلسفات من الأفراد فعله. على سبيل المثال، الجدال حول الحق في صنع قرارات دون عوائق يفترض أن الأشخاص قادرين على التصرف بشكل مستقل. ومن يعتقد أننا أنانيون ربما يميل الى فلسفة سياسية مختلفة عمن يعتقد أننا إيثاريون وغيريون بشكل "طبيعي".

وحتى محاولة تفسير السلوك السياسي تعتمد على نظرية في الطبيعة البشرية. فعندما نتساءل لماذا يقوم الأفراد بفعل شيء ما (ما الذي يدفعهم أو يحفزهم)، فإننا نفكر بالشيء الذي يمكن أن يحفزهم. وأي محاولة لتفسير السلوك البشري تتضمن تأويلا يسمح للشخص بتقديم تفسير لتشكيل الوقائع بطريقة ذات معنى. وترتكز هذه التأويلات على ما تتشابه به هذه الكائنات البشرية بشكل أساسي وجوهري، وهذه التأويلات بدورها تقع في شَرَك قيم وسياسات المفسّر. وسوف يلاحظ القارئ اليقظ نوعا من الدائرية عند هذه النقطة: يفترض مقدما الفلاسفة السياسيون نظريات حول الطبيعة البشرية، وهذه النظريات متأثرة هي نفسها بالمنظور السياسي. وبالتالي لا يوجد موقع محايد يمكن من خلاله تجميع الوقائع وإعلان النوع الأفضل للمجتمع الذي يجب أن يكون، حيث أن "الأفضل" محمّل بافتراضات حول ما هو كائن أو ما يجب أن يكون.

وعلى الرغم من أن التأويلات تعطي شكلا ومعنى للوقائع ، لا يعني هذا أن جميع التأويلات صادقة بشكل متساو . وهذا يعود أحيانا الى أن الوقائع ليست كادعاءات أو مطالب المؤول . فليس صحيحا أن الألمان كانوا مهددين من قبل مؤامرة يهودية عالمية في ١٩٣٣ بصرف النظر عن المطالب الأيديولوجية للحزب النازي . فالنازية تحمل رؤيا عن الناس مشروطة بالنظريات العرقية ، وقد عارض هذه النظريات علماء التاريخ وعلماء البيولوجيا . فالصدق والكذب نسبيان وفق الحجة السياسية .

ولكن ليس من السهل التقرير حول النظريات العامة للطبيعة البشرية التي تنص على أن الناس أساسا أنانيون وعدائيون ، أو غيريون ومتعاونون . . . الخ . مثل هذه الرؤى التي تتعلق بـ "طبيعتنا" – بما فيها الفكرة عن الطبيعة البشرية إما ثابتة أو قابلة للتغير – تقوض القرارات المتعلقة بأي الحقائق أو الوقائع ملائمة أو مهمة . ولهذا السبب لا يمكن التفكير بهذه النظريات بأنها ببساطة صادقة أو كاذبة . ولهذا يبقى السؤال حول كيفية تقييمها صعبا .

وقد تكون المقاربة الأفضل فحص أي نظرية تتعلق بالطبيعة البشرية لمعرفة ما اذا كانت تستبعد جوانب مهمة من خبراتنا . كأن تتجاهل نظرية ما جزءا مهما مما نظن أننا نعرفه عن أنفسنا ، أو أن تطلب منا نظرية أخرى تخيل أفرادا يتصرفون ويفكرون بطريقة لا تشابه الناس الحقيقيين . لذلك يحتاج التفسير الأفضل للطبيعة البشرية لأن يكون شاملا ومقنعا بشكل كاف حتى يكون منصفا لحقيقتنا المعقدة . لنناقش الآن المسلمات الليبرالية حول الطبيعة البشرية مع التفكير بهذه الاعتبارات التي ذكرناها .

الحرية الإيجابية والسلبية

تبني الحرية السلبية نموذجا للإنسان على أنه وحدة فردية من الرغبات "آلة حاجات" ، وتعتبر أن مشكلته الرئيسية الوصول الى هذه الحاجات دون أي

عائق. وهذا يفترض (١) أنني أعرف ما أريد، (٢) أن العائق الرئيسي أمام ما أريد هو رغبات الأفراد الآخرين. والمهمة هنا هي التخلص من الكثير من الفوضى غير الضرورية في الدولة قدر الإمكان في حرب كل شخص مع البقية. ولذلك تصبح الذات البشرية مراوغة نوعا ما لتحاول تخفيف الصدمات عند اصطدامها بالآخرين في سعيها للإشباع، وتأخذ الدولة هنا دور الحَكَم. وأحد الاعتراضات الجدية على هذا النموذج قسوته: إنه يشدد فقط على الفضاء المتروك للأفراد لصنع اختياراتهم. وكما يوضحها الفيلسوف "تايلور" **Charles Taylor**: تقدم الحرية السلبية لنا مفهوم الفرصة للحرية، مشددة على الذي يمكننا فعله وما هو متاح لنا للمحاولة، سواء قمنا أم لم نقم بشيء لممارسة هذه الاختيارات.

أن تكون فردا برغبات أكثر تعقيدا مما يصدقه أنصار الحرية السلبية. وهناك مفهوم مختلف يبدأ بافتراضين:

• ما أظن أنني أريده ليس بالضرورة هو نفس الشيء الذي أريده فعلا (أي الذي سيكون في مصلحتي).

• لا يمكن فهم الرغبات والمصالح اذا ركزنا على الفرد فقط، نحن نحتاج الى التفكير بـ "نحن" بدلا من "أنا". إذن سيكون التشديد على الخير العام، ما هو الأفضل للمصلحة الحقيقية للنساء والرجال كونهم كائنات اجتماعية.

هذه الطريقة في التفكير تعبّد الطريق أمام فكرة الحرية الإيجابية **positive freedom**، وبدلا من مفهوم الفرصة يظهر مفهوم الممارسة. إنها تشدد على درجة سيطرة الشخص على حياته، والنشاط المتعلق بتشكيل حياة الشخص، ربما في ضوء بعض المبادئ، ولكنها غير مترابطة بشكل تام. والمدافع عن مفهوم أكثر "إيجابية" للحرية يحاول تقديم تفسير أشمل للروابط بين الرغبات والاعتقادات والمبادئ، طالما أنه من المهم لهذه الرؤيا تكوين فكرة عن الطرق الأفضل والأسوأ لممارسة حريتنا.

إن رغباتي واعتقاداتي مرتبطة بشكل حميمي وطيد، وعليّ الاعتقاد بحقائق غريزية أو شهوانية عن العالم من أجل رؤية شيء مرغوب به. على سبيل المثال، لن أرى كأس الماء مرغوبا به اذا لم أفكر أنه سوف يروي عطشي. وبعض الاعتقادات أكثر تعقيدا حيث تتضمن أحكاما حول رغباتي المتنافسة وتحديد أولوية وزمن الإشباع (على سبيل المثال الاعتقاد بأنه من الأفضل العمل أولا ومن ثم تناول مشروبا روحيا). والاعتقادات الأخرى – وهي ذات أهمية خاصة لنا – ترتبط مع فهمي لنفسي، نوعية الشخص الذي أفكر به عن نفسي، أو الشخص الذي أحب أن أكون (لن أكون سعيدا بدون عمل أشعر معه بتحد أكبر)، (يجب أن أكون ألطف وأطيب مع طلابي). لاحظ أن هذه الاعتقادات الأخيرة تتطلب صنع أحكام عن النفس وعن الآخرين تتفق مع اعتقادات حول المهم وما له قيمة للنفس المتضمنة في سياق اجتماعي لا مفر منه. إن تشكيل الحياة الشخصية في ضوء شيء من المثل أو المبادئ هو بشكل خاص شيء متقدم ومتطور للقيام به، حيث يتطلب اتخاذ موقف يسمح بالانتقاد والسعي الى تعديل الاعتقادات التي تؤثر في الرغبات الحالية. وهذا لا يعني امتلاك رغبات فحسب ولكن أيضا امتلاك "ترتيب أعلى" للرغبات حول تلك الرغبات (على سبيل المثال قد أرغب بتقليل رغباتي الأنانية).

تعتبر معرفة الذات عملية اجتماعية وديناميكية. إنها "اجتماعية" لأننا نولد في مكان يتجاوز البيئة الفيزيائية للحقائق الشهوانية أو الغريزية. فإنسانيتنا تصاغ بواسطة الثقافة، والتفاعل مع الآخرين الذين يعيشون ويموتون، بحيث يتشكل مفهومنا لما هو مهم فعلا وذو دلالة. هذا هو سياق أو محيط رغباتنا سواء كانت رغبات ذات ترتيب أعلى أو رغبات أخرى. فالتعليم والإعلام والإعلان، كلها تمارس ضغطا هائلا على تطوير ذاتنا لتشكيل شخص له اعتقادات وحاجات معينة. وأي نضال ضد هذا التشكيل سوف يتم أيضا في ضوء مبادئ بديلة تعتبر جزءا

من الواقع الاجتماعي. والرغبة "ديناميكية" لأننا قادرون على انتقاد الحاجات التي تبدو أنها قائمة على افتراضات زائفة عن العالم وموقعنا فيه. ويسمح لنا هذا بتطوير منظور جديد يرفض نظرة الأمس بسبب قصورها أو أنانيتها أو عدم نضجها. وهذا ليس بالرغم عن ولكن بسبب طبيعتنا ككائنات اجتماعية.

تترك الحرية السلبية الناس يسعون الى أهدافهم المتنوعة بناء على رغباتهم الحالية، فهكذا يُفترض أن تكون الحرية. ولكن الفيلسوف "هيجل" **Hegel** أشار إليها بازدراء على أنها "حرية النزوة". إن توجيه سؤال لأحد اذا كان حرا لإشباع رغباته قد لا يعتبر دليلا جيدا على ما إذا كان حرا فعلا. هل سنوافق مع عبد يشعر بالسعادة أنه حر؟ قد يخبرنا عبد يعامَل معاملة حسنة أنه سعيد بنصيبه لأنه يحصل على كل ما يريد، ولكن هل نحن ملزمون بالموافقة على أنه حرٌّ وسعيد بشكل حقيقي؟ فرغبات هذا العبد تُحد بالخبرة الضيقة للاختيارات، ولذلك فكل ما يريده هو عبوديته، وهو يشعر بالراحة مع قيوده. هل من الخطأ كسر قيوده اذا استطعنا؟ اذا استطعنا مقارنة الاستعباد بهذه الطريقة مع "الحرية"، يمكن التوسع بهذه الفكرة حيث أن اللامساواة والفقر وحتى الاستهلاك سيكون لها أثر مشابه على الناس، من ناحية تضييق الخيال وبالتالي إعاقة تطوير المفاهيم حول ما يمكننا إنجازه. فإذا كانت توقعات الفرد عن نفسه متدنية، اذن ستكون تلبية رغباته الحالية طريقة غير منصفة أو ظالمة لضمان حريته.

يشدد نقاد النموذج الليبرالي دائما على الظروف الاجتماعية لممارسة الحرية إلى جانب ديناميكية الرغبة البشرية التي ذكرناها أعلاه. وهذا يمثل تحولاً في الأولويات من الحق في الاختيار الى الاختيار الحق أو الصحيح (أي اختيار ما هو خير وصالح). هذا الفهم للاختيار الحر هو جزء مما ندعوه "الحرية الإيجابية". لنوسع فهمنا لهذه الفكرة من خلال طريقتين للتأويل.

الحرية الإيجابية

١ ـ بداية جديدة للإنسانية؟

لنفترض أن مجموعة من الناس، ترفض تنافس المجتمع الليبرالي، تنشئ نوعا من مجتمع صغير جديد يرتكز على الفردية ولكن ضمن رؤيا مشتركة للخير العام. تنتقل هذه المجموعة من المدينة وتبدأ حياة جديدة تقوم على مُثُل المساواة وتحقيق الذات. وما يعني هذا في الممارسة إلغاء الملكية الخاصة والتزام جميع الأفراد في المجتمع بالعمل من أجل خير الجميع وليس لإثراء شخص على حساب الآخرين. ويمكن تصورهم يعملون وفق قائمة من المهمات وتجميع السلع (مال، أدوات، طعام. . الخ) لاستخدام الجميع.

ولتوضيح النقاش سوف نركز على أربعة أعضاء من المجموعة: جيل، جاك، سيد، نانسي. في يوم الإثنين يجمع جيل التفاح من البستان الجماعي، ويحضر جاك العشاء، وتصلح نانسي الجرار المعطل، ويكتب سيد الشعر. وفي يوم الثلاثاء يأتي دور سيد في العمل في الحقول، وجيل في إعداد العشاء، وهكذا خلال أيام الأسبوع. تحتاج هذه الحياة الكثير من التنظيم، ولكن يشعر الجميع بالحماسة تجاه العالم الجديد الذي يقومون ببنائه. والأكثر أهمية من التفاصيل المادية حول ازدهار مجتمعهم هي ذواتهم الجديدة التي يطورونها كأفراد لا يعتبرون الآخرين أعداء محتملين ولكنهم إخوة وأخوات. إن التطوير الحر لكل شخص هو عمل الجميع. بالطبع مازال أمامهم مشكلة التغلب على "الذات القديمة" التي كانوا يحملونها في العالم الذي تركوه، الذات الوضيعة المحاطة بالكراهية والرغبات التي يبتلعها شَرَك النزعة الاستهلاكية والضغائن التي يحركها قانون الغاب (بعبارة أخرى السوق)، ولكنهم متفائلون. سوف يبدأون ثم ينشئون جيلا جديدا في ضوء حقيقة جديدة تقول إنه حتى يكون الإنسان حرا يجب ان يتخلى عن المنافع الأنانية. وهذا الجيل الجديد لن يُجبر على اتباع

القواعد والقوانين طالما أنه يدرك أن ما يريد الشخص فعله هو نفسه ما يجب عليه فعله، وسوف يدرك المُثُل المتعلقة بانسجام الرغبة والعقل.

ولكن من الصعب الانسلاخ عن الذات الأنانية القديمة، فقد يُغوى جاك من وفرة السلع الاستهلاكية المتوفرة في المدينة المجاورة، ويبدأ بادخار بعض منتجات المجتمع في مكان سري لاستخدامه الحصري. ولكنه يُكتشف ويُطلب منه تبرير ما فعله للآخرين. وسواء تفاخر بالحرية الفردية أو طأطأ رأسه نادما، الا أن المجموعة ترغب بالنيل منه لأنها لا تراه روحا حرة أو تاجرا مغامرا وإنما شخصا غير حر. في ضوء الوحي الجماعي للبداية الجديدة يعتبر جاك مرتدا أو عاصيا، فهو شخص سلّم نفسه لمجرد شهوة. إن الذات الدنيا أو "آدم القديم" كما دعاها القديس "بول" عادت ومارست السيطرة عليه. وسواء قررت المجموعة طرده أو معاقبته أو إعادة تعليمه، فلن ينظروا إليه كشخص استخدم حريته بشكل مختلف فقط، ولكن كشخص تصرف بطريقة غير معقولة، وبالتالي بشكل غير حر. وذلك لأنه بسرقته لبعض السلع يتصرف وكأن مصالحه مضادة لمصالح الآخرين. ولابد من انسجام مصالحه الحقيقية مع المجموعة، وعليه التصرف وفق إملاءات العقل التي تقتضي تحقيق الخير للجميع وليس لنفسه فقط. وتقرر المجموعة منحه الرحمة بالإضافة الى إعادة تعليمه وإصلاحه.

تبدأ صيغة "الحرية الإيجابية" المطروحة هنا من افتراض وجود خير عام، يمكن معرفته وجعله هدفا للجميع. إنها مقاربة عامة أخذت أشكالا مختلفة في التاريخ: دينية وسياسة قومية وسياسة طوباوية. وفي كل شكل من هذه الأشكال يناضل المواطنون لإدراك التطابق بين منافعهم الفردية والخير العام. وكما هي الحاجة لإجبار الأفراد على احترام حرية الآخرين تختفي، كذلك فإن التمييز بين الدولة والمجتمع يذوي، الى جانب الحاجة الى القانون ومن يضعه موضع التنفيذ. وطالما أن الفرد يجب أن يريد ما هو في أفضل مصالحه، والذي هو خير للجميع، يصبح سعي الفرد وراء هدف آخر غير معقول. إن هذا الهدف الآخر

صالح أو خيّر ظاهريا فقط – بعبارة أخرى، إنه هدف زائف لأنه لن يكون في مصلحته الحقيقية. ويقارن عادة المدافعون عن هذه الرؤيا اللانسجام بين الفرد والمجموعة مع اللانسجام بين الرغبات "الدنيا" للفرد ورغباته الأعلى أو العقلانية. اذن الشخص الحر فعلا هو المواطن العقلاني (الرشيد) الذي يدرك أن ما هو حق لشخص مطابق لما هو عقلاني وخير للجميع.

يبدو كل هذا الحديث عن تحقيق الانسجام بين مصالح الأفراد والمجموعة جيدا، ولكن هناك إشكالية. ربما يكون ما عرضناه ليس برنامج عمل للحرية "الإيجابية" أو "الحقيقية" بل للظلم. وأحد الأسباب في ذلك الصعوبة التي تواجهها هذه الرؤيا في تقديم تفسير ملائم للاختلاف وعدم الاتفاق. اذا كانت الحقيقة معروفة للجميع، فلماذا يتجاهلها أو يرفضها العديد من الناس؟ وما الذي يجب فعله مع هؤلاء الخارجين أو المنشقين؟ ويبدو واضحا الخلاف حول طبيعة وحتى وجود الخير الأعلى، مما قد يدفع أحد المناصرين لهذه الرؤيا الى افتراض أن بعضنا أكثر استنارة من البقية، لذلك يجب تعليمهم أو إجبارهم حتى يريدوا الأشياء الحقة أو الصحيحة.

يُعرف هذا الموقف، الاعتقاد أن شخصا يعرف خير الأشخاص الآخرين أكثر من أنفسهم، **بالمذهب أو النزعة الأبوية paternalism**. وعندما يتضخم هذا الموقف، تنبثق صورة مغرية للمجتمع الجديد كمعسكر لإعادة التعليم، حيث يتخذ سيد ونانسي وجيل موقع المعلمين والقادة لـ جاك الأقل استنارة. وهذا يعني إعطاء سيد ونانسي وجيل أهمية أكبر من جاك على افتراض أنهم يعرفون الحقيقة حول الخير – إنهم متقدمون على طريق العقل لذلك يمكن منحهم الثقة لامتلاك القوة ضد جاك.

إن الفرق بين هذا المفهوم حول كيف يجب أن نعيش معا والمفهوم الذي ناقشناه سابقا صارم وقوي. فلن يعترف الليبراليون بهذه "الحرية الإيجابية" على

أنها حرية على الإطلاق. ففي محاولته لتجنب الإفراط في الفردية، فإن مؤيد الحرية الإيجابية يضحي بالتنوع والمعارضة في سعيه باتجاه حقيقة كبرى واحدة. ولكن يشك العديد من الناس بوجود مثل هذا الشيء، أو لا يقتنعون بموثوقية أو مصداقية هؤلاء الذين يدّعون الاستنارة، أو لا يقبلون بمجتمع يُكرّس للسعي في اتجاه حقيقة كبرى واحدة (سواء كانت هذه الحقيقة موجودة أم لم تكن). ويبدو وكأننا لم نجد بديلا كافيا للمذهب الليبرالي.

قد يشير المدافع عن الحرية السلبية (أو الفطرية) الى أن الحرية الحقيقية تتضمن الفرصة لصنع قرارات خاطئة فيما يتعلق بما يريده الشخص من حريته. وبينما لا يلتزم الليبراليون بالموافقة على إشباع جميع الرغبات الممكنة، الا أنهم يحافظون على فضاء مفتوح لتنوع الغايات والأهداف البشرية، على عكس أنصار الحرية الإيجابية الذين يلتزمون بالفكرة القائلة بوجود خير عام وحيد للناس مما يناقض التنوع الليبرالي للخيرات والمنافع. وهذا يكفي لإغرائنا بالعودة الى مُثُل تعظيم الحرية السلبية. ولكن هذا يعني أيضا إعادتنا الى نموذج قاس عن الكائنات البشرية "آلات حاجات"، وقبول اللامساواة كشيء محتوم ومرض مستوطن. وقبل حسم المسألة، لننظر الى طريقة أخرى في بناء فكرة الحرية الإيجابية.

الحرية الإيجابية

٢ ـ الحرية في الازدهار

أحد البدائل الممكنة لمدخل السوق الحرة الليبرالية هو مذهب المساواة equalitarianism أو الاشتركية الديمقراطية democratic socialism. وقد صاغ "نورمان" Richard Norman حجة مقنعة على هذه الفكرة. طبقا لـ "نورمان"، ليست المساواة نقيض الحرية. وهو يرى أن المشكلة الرئيسية التي نواجهها هي تركيز القوة والثروة والوسائل التعليمية في أيدي أقلية ذات امتيازات معينة، وما يجب أن نهدف إليه هو مساواة أكبر. ولكن على عكس الطوباويين،

فالاشتراكي الديمقراطي مثل نورمان لا يؤول أو يترجم المساواة على أنها التوحيد (بمعنى الحياة نفسها للجميع)، ولكنها وصول متساو الى الحرية.

تبدو هذه الرؤيا مشابهة بعض الشيء للموقف الديمقراطي الاجتماعي، ولكنها تختلف في استجابتها الرئيسية لشعار "الفرص المتساوية أو المتكافئة للجميع". فإذا كانت هذه الفرص مجرد تنافس في مجتمع هرمي، كما يقول الاشتراكيون الديمقراطيون، فهي ليست الا وعدا زائفا بالحرية لانه حتى النخبة الليبرالية تسعى الى تعزيز امتيازاتها القائمة على اللامساواة في النتيجة. فالمجتمعات التي تُرسخ فيها اللامساواة في القوة والثروة والتعليم، يصعُب إصلاحها في اتجاه المساواة حيث يميل أولئك الذين يتمتعون بالثروة والقوة والامتيازات الى استخدام هذه المزايا لدعم مواقفهم، في حين يتمتع من في القاعدة أو في أسفل الهرم بما يمكن وصفه بـ الحرية الإسمية. ولا ينفع هنا الا فعل مُركّز وحيد لتغيير الهياكل أو البنى التنظيمية التي تنكر على الناس الحياة الجديرة مما يزيد الحرية بشكل حقيقي وأصيل.

يحيا هذه الحياة الجديرة أولئك الذين يمتلكون القوة لممارسة حرياتهم، ولا تتوفر هذه الإمكانية الا بأبسط أشكالها لمن كان فقيرا وجاهلا وضعيفا. فالفقر بالإضافة الى المعاناة المادية التي يحدثها، يسبب تدنيا في احترام الذات وانخفاضا في التوقعات. والضعف يشجع اللامبالاة وفتور الشعور واليأس. والجهل يبقي الناس في الظلمة فلا يتعرفون على إمكانياتهم وطاقاتهم. خذ مثال التعليم، فالأقلية من الراشدين الذين يخضعون لبرنامج تعليمي كامل يرون في هذه الخبرة حدثا تغييريا في حياتهم، ولكن ليس بسبب تعزيز قوتهم الكسبية، فالوصول الى المعرفة والإثارة الفكرية والتفوق في مهارات جديدة واكتساب عادات التفكير النقدي، جميعها تساعد في الحصول على ثقة جديدة بالنفس. ومع تنامي إحساسهم بإمكانياتهم الخاصة فإنهم يتغيرون وكذلك تتغير رغباتهم. ولكن المجتمع "الحر" الليبرالي يخفق في تحقيق المساواة في الحياة الصالحة والمزدهرة

لغالبية الناس. ويُمنع العديد من الناس من ممارسة حرية حقيقية (إيجابية) في حياتهم بشكل يميزها عن مجرد إشباع القليل من الرغبات والتي يمكن أن تتحقق فعلا دون هذه الحرية.

ولا يمكن تسوية هذه المشكلة بالتركيز فقط على الفرص المتاحة للأفراد للتنافس في السوق. فالمدخل المساواتي يفضل تغييرات اجتماعية تستبعد الهياكل والبنى التنظيمية التي تكرس اللامساواة. وقد تتضمن هذه التغييرات إجراءات وتدابير للتوسع في المشاركة السياسية عبر الديمقرطية، وسيطرة ديمقراطية واجتماعية أكبر على السوق، وإلغاء الوصول غير المتساوي الى التعليم الأفضل.

وأحد الاعتراضات على أولئك الذين يصرون على مثل هذه الأهداف السياسية هو أنهم سوف يقلصون حرية بعض الناس. إذا فكرنا بالتعليم فقط، فإن مضامين التوسع في التعليم للجميع الى جانب إزالة الامتيازات المرسخة تعني ضرائب أعلى وإغلاق المدارس الخاصة. لذلك فإن زيادة المساواة تتم على حساب الحرية. ومقابل هذا الاعتراض يجادل أنصار التغيير أن الحركة في هذا الاتجاه سوف تؤدي الى زيادة كلية أعظم في حرية الأغلبية. ولن يخسر الا الفئة القليلة صاحبة الامتيازات، وعليهم التخلي عن بعض الحرية التي يجب أن يشاركهم بها غيرهم. ومع ذلك تستمر الشكوك حول ما اذا كانت ضرورة زيادة الإنفاق العام، بافتراض دعمه بإعادة توزيع الضرائب، مقبولة في مجتمع مؤلف من أفراد يرون قيمة الحرية في إنفاق دخولهم كما يختارون.

سوف يتطلب تطبيق هذا النوع الثاني من الحرية الإيجابية التزاماً كبيراً بالتغيير الاجتماعي القائم على مبادئ متفق عليها بشكل واسع وعام. أما خصومها فسوف يتساءلون عن قابلية تطبيقها الاقتصادية (فهي قد تؤدي الى

اختراق كبير لوظائف السوق الفعالة) وعن سلطتها الأخلاقية (فهي تقيد الحرية السلبية على الأقل لبعض الناس). ويبدو أن الجدل يتقدم ويتراجع بين هذين المفهومين للحرية الى درجة عدم الوصول الى نتيجة حاسمة. ولا يمكن الارتفاع بهذا الجدل اذا كان كلا الجانبين يهاجمان أشياء مشوهة في مواقف الخصم (الدمية القشية او الحجة الوهمية)، بدلا من استخدام الرؤى المعمقة والمتطورة الأفضل في نماذجهم الفلسفية، والتطلع الى انحراف عن مبادئهم الخاصة كبداية للانحدار الزلق باتجاه التخريب (انظر الصندوق).

وربما يكون التمييز الحقيقي بين الفلسفات السياسية المختلفة ليس بواسطة قطبي الحرية "الإيجابي" و"السلبي"، وإنما بواسطة موقف باتجاه فكرة الخير الإنساني الذي تتضمنه كل منها. وما يميز النظريات الموظفة صيغ الحرية الإيجابية فعلا أنها تقدم توصيفا أشمل لما يبدو عليه الخير بدلا من تركه كفضاء فارغ للأفراد لملئه بأنفسهم ولأنفسهم. وكما رأينا، فالمشكلة هي كيف نعتمد مثل هذه النظرية بمفهومها عن الخير الذي يزودنا بأساس للعدالة (الحق) دون خسارة إمكانيات الاختلاف والمعارضة والتعددية التي تعتبر من السمات المميزة (والقيمة) للدولة الليبرالية.

الخير

ربما يزودنا مفهوم أشمل للخير بسلطة أخلاقية لتحدي حرية السوق للمذهب الليبرالي، وللانتقال باتجاه مقاربة "الخير قبل الحق". وتقودنا مصطلحات مثل "الحياة الجديرة" أو "ممارسة مفهوم الحرية". ولكن هناك دائما خطر استخدام مفهوم جوهري للخير (نظرية "ثخينة" للخير، كما تدعى أحيانا، كنقيض للنظرية "الرفيعة" المؤسسة للمقاربة الليبرالية) لتبرير التدخل بحرية الناس السلبية.

فكر بطريقة نقدية!

الدمية القشية والانحدارات الزلقة

يتم تبني استراتيجيات مشكوك بنتيجتها من أجل تقليل الثقة بحجج الخصم من خلال تشويه الحجة لإظهارها بصورة أضعف مما هي عليه. وليس بمستغرب أنها سائدة في الجدالات والمناظرات وخاصة السياسية.

كيفية مهاجمة الدمية القشية

تقوم هنا بإنشاء صيغة ضعيفة لموقف الخصم ثم تهاجمها - والتي تكون دائما هدفا سهلا - بدلا من الموقف الحقيقي للخصم.

على سبيل المثال، قد يصف نصير للحرية الإيجابية الحرية السلبية بأنها تؤيد أي نوع من الفعل وأي نوع من السياسة، دون الاهتمام بحجم النتائج غير المنصفة أو الضارة، طالما أنها لا تنتهك حقوق أحد. ثم يستطيع أن يهاجم هذه «الدمية القشية أو الحجة الوهمية» ويحقق نصرا سهلا. ولكن هذا النصر الظاهري لا قيمة له، لأن الدمية القشية لا تمثل الموقف الحقيقي للخصم.

الانزلاق على المنحدر الزلق

تصور خصمك في حجة يقترح أو يدافع عن X، ثم تجيب أننا اذا قبلنا بـ X فإنها ستقود حتميا الى Y، ولن تكون الا مسألة وقت حتى ننتهي بـ Z، وتمثل Z هنا شيئا مروعا أو غير قابل للتصديق.

على سبيل المثال، يريد أنصار الحرية الإيجابية تقييد العمل الحر للسوق. ولكن اذا فعلنا هذا فنحن نخطو خطوة واسعة باتجاه الاقتصاد المركزي المخطط،

وهذه تقودنا حتميا الى الأسفل باتجاه الحكم الاستبدادي. إن الضعف هنا أن كل خطوة تكون باتجاه منحدر زلق، وكل مطالبة تقود الى التالية، يمكن مساءلتها والتوقف عندها. وإذا كانت أي خطوة من هذه الخطوات غير سليمة، عندها يتم إضعاف جميع الخطوات اللاحقة (ولكن اذا أمكن إظهار أن كل خطوة سليمة، عندها ربما يكون المنحدر زلقاً ومخاطرة حقيقية).

إن المقاربة الأقدم والأوضح هي تطوير نظرية للخير تقوم على توصيف واقعي لما عليه فعلا الكائنات البشرية. حيث يمكننا بناء مفهوم للحياة الخيّرة الصالحة للكائنات البشرية. إن طرق الحياة القابلة للتوصية ستكون مادة أو موضوع الأخلاق، مع إبقاء توفير الشروط الاجتماعية التي تفضي الى حياة خيرة من مهام السياسة. وتساعد هذه المقاربة أيضا في اعتماد نظرية للعدالة يكون غرض القانون فيها تعزيز الازدهار الانساني بدلا من الحفاظ على حقوق ملكية وحريات مطلقة.

إن "الازدهار" كلمة غامضة، ويجب صياغة فكرة عن الخير بطريقة أشمل حتى تكون مفيدة. فربما تحتوى على مجموعة أساسية من الخير الضروري مثل العمل الهادف، ومورد رزق أساسي، وأوقات الفراغ والراحة، والفن، والعلاقات الاجتماعية، وبشكل حاسم المطالبة باستقلال ذاتي أساسي في ممارسة الحرية. ويجب أن تكون هذه المجموعة متسقة وقابلة للتصديق، ويجب أن تكون عملية أيضا - بمعنى أن تكون مرشدا فعالا لقراراتنا فيما يتعلق بالعدل. مثل هذا الشيء ممكن. على سبيل المثال، الإقرار بالحاجة الى عمل هادف كخير اجتماعي أساسي يمكن استخدامه كمعيار لرفض المبدأ الليبرالي على أرضية أنه يقود الى البطالة.

ولكن نظرية العدالة القائمة على مفهوم مفصلي للخير سوف تفرض مشكلات خاصة بها، وخصوصا بالنسبة للمنشقين والاقليات. إن المعتقدات

المجمعة في أفكار حول الخير الجماعي يمكن أن تكون أفكارا ملتزمة بالتقاليد وتعصبية وخطرة على الأفراد. على سبيل المثال، قد يقول البعض إن الحياة الخيرة لكل من الأفراد والمجتمع لا يمكن أن تقبل الجنسية المثلية، ثم تحاول استخدام هذه الجانب من رؤيتها للخير لتبرير إنكار حقوق الشاذين جنسيا. ولتجنب هذا، يحتاج المجتمع المنظم حول بعض الأفكار المركزية المتعلقة بالخير الإنساني الى التمييز بين الأشياء التي يمكن تركها للأفراد لصنع قرارات بشأنها، مثل الأفضلية الجنسية، والأشياء التي للمجتمع مصلحة مشروعة في تعزيزها (مثل المشاركة في الانتخابات) أو منعها (مثل الفقر). واذا كان الأمر كذلك، يبدو وكأننا لا نستطيع فعل شيء دون مفهوم الحقوق.

يمكن تعريف "الخير" بشكل ضيق أو واسع. واذا كان قاطعا ومفصلا وتوجيهيا بشكل عال، فإنه يهدد بقمع أولئك الذين يخالفون نموذجه المعرفي المنشأ، لأن حرية الاختيار في مجالات مثل العبادة الدينية والمهنة يمكن أن تُسحب من أيدي الأفراد. ولكن اذا تم تعريفه بشكل واسع فقد يتعرض الى خطر تفريغه من معناه. للتأكيد مثلا على أن العمل الهادف جزءا أساسيا من الازدهار الإنساني، فإنه لا يقدم إرشادا أين تتعارض الخيرات. وطبقا للعديد من الاقتصاديين، فإن تعظيم الكفاءة الاقتصادية يؤدي الى بعض البطالة حتما. فأيهما تحتل الأولوية هنا: التوظيف للجميع أو مستوى عام أعلى من الازدهار المادي (والتي يُفترض أنها جزء من الخير)؟ فليس من الواضح أي المواقع التي يُرفع من شأن الخير فيها من قبل الدولة تؤدي الى تحديد أو تقييد حقوق المواطنين. هذه إشكاليات صعبة ولكنها ليست بالضرورة صعبة التجاوز. ويبقى مهما أن نحاول توضيح القيم التي تدعم المؤسسات الاجتماعية وتشكل مفاهيم للعدالة الاجتماعية والمساواة والحرية. لذلك سنناقش الدور الذي تلعبه مثل هذه القيم في تأسيس سلطة الدولة.

ولكن القوة المبنية والمعتمدة حصريا على القوة الإكراهية الوحشية عرضة للمقاومة في أول فرصة متاحة. لنفرض أن الأخوة كلانسي قرروا البقاء في المدينة كنوع من الأرستقراطية اللصوصية. عندها سيكون من مصلحة قطاع الطرق هؤلاء تطوير نوع من التسوية المؤقتة مع سكان المدينة بدلا من مجرد القتل والنهب حسب الرغبة. وبصرف النظر عن حقيقة أن الابتزاز الطويل الأجل لا يمكن استمراره اذا لم تُترك الغنائم لتحقيق النمو والازدهار، فالحياة تصبح غير آمنة بالنسبة لأسياد المدينة الجدد إذا استخدموا الإرهاب فقط لإبقاء الناس تحت الانقياد والإذعان. لذلك يحتاج الأخوة كلانسي الى تقديم سبب إيجابي لسكان المدينة للتسوية معهم، لاسيما انه من الواضح أن فرض القوة الاستبدادية بشكل دائم على سكان ناقمين لن يؤدي الى توقع الأمان للحاكم على المدى الطويل.

في الممارسة يحتاج المواطنون أو الرعايا المطيعون سبباً إيجابياً للطاعة يتجاوز الخوف من العواقب السيئة في حال الانتهاك. لذلك فإن السيد المسيطر الذي يريد تجنب العزل أو الخلع، يقدم عادة للناس شيئا ما، حتى إن كان وضعا أمنيا أفضل من ذلك التي يحصلون عليه تحت ظروف الاستبداد. ويُحفظ هذا السلام بالخوف والأمل: خوف الأفراد من تعرضهم لشيء ضار إذا خالفوا، ويأملون أن الخوف نفسه سوف يكبح الآخرين. إن قوة السيد المسيطر تقول دائما "تدبر وتعقل خوفا من اكتشاف شيء أسوأ"، والمطيع الحذر لا يحاول أن يخطئ أو يأثم. في هذه الحالة، ترتكز السلطة على قوة إكراهية وحشية فقط ولكن أيضا على موافقة المحكومين، حتى لو كانت الموافقة ضمنية أو بسبب الخوف. ويمكن تسمية هذا النوع من الموافقة بـ الموافقة التدبرية أو الحذرة **prudential consent**. ولتحقيق الموافقة الحذرة يكفي أن تكون الشر الأقل بين الشرين، ويشبه المنطق هنا ابتزاز الحماية.

إن وجود شيء ما يقارب الموافقة في الممارسة حتى لأقسى أنواع السلطة التي ناقشناها، يوحي بالتمييز بين **السلطة authority والقوة power** الخالصة.

تشير كلمة "قوة" هنا الى القوة الإكراهية الخالصة: إن طرفا يسيطر على الطرف الآخر الأضعف الذي ليس له حول ولا قوة. بالمقابل فإن كلمة "سلطة" لها معنى ثنائي الجانب، فهناك درجة من الاعتراف المتبادل بين الحاكم والمحكوم، وبعض الموافقة من قبل الأخير. فعندما نعترف بسلطة القوانين أو القادة، فإننا نعترف بشرعيتهم. وهذا يعني، من حيث المبدأ على الأقل، أننا نستطيع سحب موافقتنا تاركين السيد المسيطر دون شيء الا القوة الإكراهية لدعمه. إن مثل هذه الأوضاع غير المستقرة لقوة السيد المسيطر توحي بنهاية هذه الحكومات التي تضطر الى إرسال الدبابات الى الشوارع لاستعراض قوتها، وهذا يعتبر عادة بداية النهاية.

لماذا أدع الآخرين يحكمونني؟

إن السلطة تحتاج القوة، ولكن القوة بدون سلطة ترتكز على القوة الإكراهية فقط، والتي لا يرجع بقاؤها على المدى الطويل. وحتى في أقصى حالات اغتصاب العرش الفظيعة يحتاج الحاكم الى امتلاك حق من جانبه. وبدلا من القول "أنا القانون"، يفضل القول "أنا قانوني أو شرعي". وهذا يوحي أننا جميعا، بما فينا الحكام، نميل الى التفكير بالسيطرة أو السيادة الحقيقية التي تعني الحكم بواسطة القانون بدلا من القوة الإكراهية، مما يعني أننا ننسب سلطة مستقلة للقانون. واذا كان كذلك، فنحن بحاجة الى فحص الأرضية التي تقف عليها مثل هذه السلطة. نحن نحتاج لمعرفة ما الذي يمنحه القانون للسيطرة بعيدا عن القوة الإكراهية. إن المفتاح هنا هو دور الموافقة في تأسيس السلطة. وهذا يقودنا الى سؤال أساسي جدا: لماذا يوافق الناس على أن يكونوا محكومين؟

يقبل الناس عادة شيئا ما اذا اعتقدوا أنه في مصلحتهم الشخصية. بدون حكومة لن يكون هناك قوانين. واذا لم يكن هناك قوانين فسوف نعيش تحت قانون واحد – وهو قانون الغاب. ولا أحد يريد هذا لذلك لدينا حكومات.

لقد لامسنا فعلا هذه الرؤيا أولا في بداية الفصل ولاحقا عندما ناقشنا التمييز بين السلطة والقوة. والفكرة الأساسية هنا هي أنّ الدولة هي المدافع عن حرية وملكية المواطن من خلال نوع من "**العقد الاجتماعي**" social contract بين الحاكم والمحكوم. ويُسمح للقوانين بأن تقلص الحرية المطلقة للمواطن من أجل ضمان الحرية والأمن للجميع. بدون هذه القوانين سوف نعود الى الاستبدادية العنيفة لـ "الدولة الطبيعية" التي سبقت تأسيس المجتمعات. وهذا العقد موجود حتى عندما لا يكون المواطنون قادرين على التعبير عن أفضلياتهم في صناديق الاقتراع لأن المهم هو التوفيق بين الحرية وبين أمن الفرد الشخصي. ولضرورة هذا تنشأ الموافقة الضمنية من المصلحة الشخصية لكل من الحاكم والمحكوم – وهي أساس حذر أو تدبري للسلطة الشرعية. وهذا هو النوع الذي تم تطويره في مثالنا عن المدينة الغربية الضارية: موافقة ضمنية بين قطاع الطريق وسكان المدينة، وموافقة صريحة بينهم وبين الشريف.

لايزال هذا التفسير غير منصف للمعنى الكامل الذي يحمله مصطلح "شرعي". فالموافقة تشير الى بعد أخلاقي طالما أن العقد يُؤخذ على أنه يحتوي وعدا (حتى إن كان ضمنياً)، ويخلق قطع الوعد التزاما أخلاقيا. وعادة يكون البعد الأخلاقي في أي عقد اجتماعي أوضح عموماً عندما يتم اختيار الحكومة بالوسائل الديمقراطية. وذلك لأن قطع الوعد أكثر صراحة: الناس الذين يسعون إلى الوظائف الحكومية يقولون أنه في حال انتخابهم سوف يقومون بهذا وذاك وغيره. ولكن بصرف النظر عن أي وعود صريحة يمكن أن يقطعها أو ينكثها السياسي الديمقراطي، فإن استلام منصب حكومي معين تحت تشكيل دستوري معين يتضمن عادة الالتزام بالحفاظ على هذا التشكيل. ويمكن أن يُؤخذ التصويت نفسه كنوع من الوعد من جانب المنتخب لاحترام سلطة الدولة. ويُتوقع أن يتحرك كلا الجانبين وفق القوانين والقواعد، وتُستخدم عادة اللغة الأخلاقية لشجبهم اذا لم يفعلوا. يمكن اتهام موظفي الحكومة – مثل الشريف في مثالنا –

بالخيانة والخداع والانتفاع من مناصبهم وغيرها، ويمكن أن يلحق هؤلاء الذين يحكمون العار كمجرمين أو متمردين إذا أخفقوا بالالتزام من جانبهم بالعقد. وبمقارنة هذا مع العلاقة بين حاكم مسيطر وسكان يعيشون تحت الإرهاب، فالحاكم هنا يصدر تهديدات وليس وعوداً، والحديث عن الحقوق يعتبر ضئيلا أمام الحقائق الخالصة للقوة.

هناك عدد من الاعتراضات المعيارية العادلة على **نظرية العقد الاجتماعي**. أولا عدم دقته التاريخية، فلم يمر زمن وقعت فيه دولة ومواطنوها مثل هذه التشكيلة، ولذلك لا يمكن أن يوجد فرقاء للعقد مما يوحي بطابع غريب لشيء خيالي أو وهمي، والطابع الأغرب حتى استحالة رفضه. ولكن يمكن مواجهة هذا الاعتراض بسهولة. نحن نسلّم أنه لم يكن هناك عقد تاريخي أبدا، ولكننا نجادل أن النظر الى المجتمع وكأنه يرتكز على عقد يساعدنا على فهم أفضل للعلاقة بين الدولة والمواطن. إنه كإجراء صفقة، والنتائج واحدة مهما كانت التفاصيل التاريخية.

والنقد الآخر الموجه للنظرية هو ارتباطها بنموذج مبسط جداً عن الطبيعة البشرية، فهم أفراد ذوو مصالح شخصية واجتماعيون، وظاهرياً لوحدهم في دولة الطبيعة، يُفترض اجتماعهم مع بعض لإنشاء عقد اجتماعي. وبما أن العقود هي نتاج متطور للمجتمع البشري، فليس واضحاً كيف لرجل "طبيعي" وامرأة "طبيعية" أن يتخذا الخطوة الأولى خارج الحكومة الاستبدادية. ولكن يمكن تجاوز هذا الاعتراض كسابقه. إن ما في القضية ليس الأصول التاريخية لمجتمع بشري، ولكن القضية هي ما إذا كان بالإمكان تسليط الضوء على تشكيلات سياسية معينة وربما تبريرها بواسطة هذا النموذج. فغرض النموذج تفسير العلاقات السياسية وليس العلاقات الاجتماعية. وبالتالي فهو لا يلتزم ولا يحتاج الى الالتزام بالادعاء القائل إن الكائنات البشرية قبل أن تعيش في مجتمع سياسي كانت اجتماعية.

ولكن قد يرغب الناقدون بتأكيد فكرتهم. إن فكرة العلاقة التعاقدية كأساس للعلاقة السياسية مسيطر عليها تاريخيا بواسطة نموذج فردي مفرط وخاص للسياسة. فـ "العقد" ميثاق للاقتصادات المتجانسة، للعلاقات بين البائعين والمشترين في السوق، ونقله الى الميدان السياسي يفترض مقدما تشابه علاقاتنا السياسية مع العلاقات الرأسمالية. وبالتالي ليس مستغربا أن يتلاءم مع النموذج الليبرالي بشكل وطيد، وينطلق كما هو كأنه الرؤيا الليبرالية النموذجية للطبيعة البشرية.

ومهما تكن قوة هذا الاعتراض، فقد نصرّ على التفكير أن هناك شيئا قيما في فكرة العقد الاجتماعي. أولا، إنه يشدد على وعود يجب حفظها وهذا يضع أساسا لأهمية الموافقة في الشؤون السياسية المعاصرة. وينظر اليوم الى موافقة المحكوم كطلب أخلاقي - يجب تلبيته اذا أرادت الدولة امتلاك سلطة شرعية، و تؤخذ هذه عادة كحجة قوية في مصلحة الديمقراطية. ثانيا، تفسر نظرية العقد الاجتماعي كيف ولماذا يترتب على الدولة التزامات معينة تجاه مواطنيها مثل تعزيز العدالة. وبالتالي فإن الأفكار العصرية للسلطة الشرعية المبنية على الموافقة قد تم تطويرها بعيدا عن المفاهيم التدبرية الحذرة الخالصة التي بدأنا بها. قد يرى الليبراليون أن عمل الدولة هو ببساطة حماية حقوق الفرد الأساسية، ولكن توسعت النظريات الأخرى في فكرة العقد. فالديمقراطية الاجتماعية، مثلا، ترى في العقد التزاما من جانب الدولة لتشجيع تكافؤ الفرص. وحالما نقبل الفكرة العامة بوجود عقد بين الدولة والمواطنين لإيصال حرية اكبر من تلك التي يتمتع بها الأفراد في الدولة الطبيعية، يصبح الباب مفتوحا لتوقع أن الدولة يجب أن تقدم ما تستطيع لضمان تمتع كل شخص بجميع منافع الحرية.

توماس هوبز Thomas Hobbes

(١٥٨٨ـ١٦٧٩)

يعتبر «هوبز» الفيلسوف العظيم السياسي العصري الأول. وكونه كتب أثناء الحرب الأهلية الإنجليزية، كان اهتمامه موجها لتحديد ما هو ضروري من أجل تجنب هذا النوع من الفوضى الاجتماعية والبؤس المنتشر الذي يطبع المجتمع الذي يغيب عنه القانون والنظام.

ومن أعظم أعمال «هوبز» Leviathan (١٦٥١) «ليفياثان»، وقد تصور فيه أي حياة ممكنة في «دولة الطبيعة» المفترضة حيث لا توجد قوانين ولا سلطة مركزية. وهو يرى أنه في مثل هذه الظروف ستكون الحياة انعزالية وسيئة وخطيرة ووحشية وقصيرة. وللهروب من دولة الطبيعة يتفق الناس على «عقد اجتماعي». إنهم يوافقون على التخلي عن بعض حرياتهم الفردية ومنحها لـ «سيد» يكون عمله التأكد من محافظة كل شخص على هذا العقد – أي طاعة القانون. بهذه الطريقة يتم الحفاظ على الاستقرار والسلام والازدهار. ورعايا هذه الدولة أحرار في السعي وراء غايات متنوعة، وهم في أمان من جشع وعدائية الآخرين.

ويقود هذا بشكل طبيعي إلى الفكرة القائلة إن تبريراً أوسع لسلطة الدولة يكمن في قدرتها على تعزيز الخير العام. لقد رأينا في نقاشنا حول الحرية "الإيجابية"، أنه ربما يكون هناك أهداف يجب أن تسعى إليها الدولة لأسباب جوهرية وأخلاقية، وليس لأنها تعزز الحرية والأمن فقط. على سبيل المثال، قد تؤسس أو تمول أو تدعم الدولة الرعاية الصحية والتعليم والرفاه الاجتماعي، وخدمات المرض والعجز، والمكتبات، والمتاحف، والمعارض الفنية،

والمهرجانات الموسيقية، والحدائق العامة.. الخ، على أرضية إمكانية أو إيجابية تعزيزها لما دعوناه سابقا الازدهار الإنساني. وكما رأينا، أن هذا المفهوم للخير يتضمن ولكنه يتجاوز الخير للحرية الفردية. ولكن كما رأينا أيضا، أنه من الصعب تشكيل نظرية واسعة للخير بما يكفي لضمان التنوع والتعددية، ولكن اختصاصية بشكل كاف لتقوم بدور المرشد للسياسة الاجتماعية.

مذهب المنفعة

لماذا نعقد كل شيء بكل هذا الحديث عن "الازدهار الإنساني"؟ إما أن المفهوم غامض جدا وبالتالي غير مفيد، أو أنه محدد جدا وبالتالي يصعب استخدامه لتوجيه سياسة أي دولة ملتزمة بحماية الحرية واحترام التنوع. كما أنه لا حاجة لنا لهذا المفهوم طالما لدينا مفهوم أبسط وأفضل وهو: السعادة. إن عمل الدولة هو تعزيز سعادة كل شخص. هذا ما نريده منها، وطالما أنها تحاول فعل هذا فسلطتها شرعية.

إن تطابق الخير مع السعادة (والذي يتضمن تخفيف المعاناة) هو العقيدة الأساسية لـ **مذهب المنفعة** utilitarianism، الذي تحدثنا عنه أيضا في فصل الأخلاق. وتقول الرؤيا النفعية ببساطة إن الدولة يجب أن تهدف الى تعزيز السعادة الأكبر للعدد الأكبر من الناس. هذه هي الغاية والدولة بالضرورة وسيلة هذه الغاية وكذلك جميع قوانينها. إن هذا الغرض في تعزيز الرفاه الاجتماعي العام هو الذي يعطي للدولة وقوانينها السلطة، والدولة التي تسعى لتحقيق هذا الهدف هي الوحيدة التي يمكنها المطالبة شرعيا بموافقتنا أو قبولنا.

من المهم أن نفهم أن المذهب النفعي يعرّف أولا الخير والسعادة، ومن ثم يحدد ما هو الحق – أي شيء يعزز الخير. من خلال هذه الرؤيا، لا تحمي الدولة "الحقوق الطبيعية" لأي شخص أو "الحريات الممنوحة من الله". ولا تتطابق القوانين مع القوانين الأخلاقية التي تسبق أو تستقل عن المجتمع الإنساني. إن السبب الذي يبرر وجود قانون يمنع القتل ليس لأن القتل خطأ متأصل ولكن لأنه

في غياب مثل هذا القانون ستكون السعادة أقل في مجتمعنا . وبالطبع قد نقترف بعض الأخطاء فيما يتعلق بنتائج أو آثار القوانين . فقد نظن أن منع بيع الكحول خلال النهار سوف يقلل حالات الثمالة والغياب عن العمل وعنف الشوارع وحوادث المرور والأمراض الناجمة عن شرب الكحول ، عندما يكون الواقع أسوأ عند ترخيص هذه القوانين مما كان قبله . ولكن من المتوقع وقوع مثل هذه الأخطاء المؤقتة . وقد يصعب أحيانا معرفة كامل العواقب أو النتائج على المدى الطويل لإصدار قانون أو تنفيذ سياسة ما . فالقوانين التي توضع ضد بيع وحيازة المواد المخدرة ، على سبيل المثال ، مبررة دائما على الأرضية النفعية: حيث يُعتقد أن المشكلات الاجتماعية المرتبطة بالمواد المخدرة سوف تزيد اذا كان تداول المخدرات قانونيا . ولكن قد يجادل بعض الناس حول هذا القانون معتقدين أن قانونية المواد المخدرة ذات نتائج نافعة على المدى الطويل .

إن الطريقة التي تسعى من خلالها القوانين لتعزيز السعادة العامة مناظرة للطريقة التي تعزز من خلالها قوانين الطرقات السريعة الأمان على هذه الطرقات . فهناك بعض المناسبات التي تكون فيها السعادة أقل عند اتباع قوانين الطريق السريع: على سبيل المثال ، اذا فاتك مخرجا معينا وعليك الاختيار بين القيادة خمسة أميال بعيدا عن طريقك ، أو مخالفة علامة "ممنوع الانعطاف" . ولكن هذه ليست حجة جيدة ضد تنسيق القوانين وتنظيمها ووضعها موضع التنفيذ . من أجل تعظيم السعادة الكلية ، يجب احترام مجموعة القوانين من قبلنا جميعا وفي كل الحالات والأوضاع: حيث تتم التضحية بالسعادة قصيرة الأجل من أجل السعادة الأكبر لكل شخص على المدى الطويل . إن طاعة القوانين المرورية من قبل الجميع مهم جدا للأمان في الطرقات . وينطبق الشيء نفسه على جميع القوانين عموما ، والتقيد العام بالقوانين له نتيجة نافعة عامة . وإذا فشل القانون في إيصال مثل هذا الأثر الكلي لابد من إزالته من قبل المشرّعين ، ولكن طالما انه قائم فيجب طاعته .

ولكن هذا الخط من التفسير المنطقي عرضة للتساؤل عند التفكير بالضمير. فالمواطن الذي يوافق على المذهب النفعي قد يظن أن قانونا ما يخفق في تعزيز السعادة الأعظم، وربما يظن أن هذا القانون يسبب معاناة حقيقية، وأن هذه المعاناة كبيرة جدا وسيكون لاأخلاقيا المحافظة على طاعة القانون حتى يتم تغييره. ولقد استخدم الأفراد الذين رفضوا دفع ضريبة الرؤوس التي فرضتها الحكومة البريطانية خلال الثمانينات من القرن العشرين هذه الحجة. أو قد يريد هذا المواطن انتهاك قانون يعظم فعلا السعادة من أجل الاحتجاج العلني ضد سياسة حكومية لا تؤدي هذا الغرض فعلا. فالمتظاهرون المناهضون للحرب، مثلا، يخربون أحيانا بعض الملكيات العامة أو الخاصة من أجل إعلان عدم موافقتهم على سياسات حكومتهم. وقد يظن أن الحكومة التي تصدر مثل هذه القوانين حكومة سيئة ويجب عزلها من أجل مصلحة كل شخص. وكنفعي، سوف تحسب أنه في مثل هذه الظروف فإن العمل الحق أو الصحيح هو خرق القانون أو حتى تحدي الدولة.

والقضية الأهم هنا هي أخلاق العصيان المدني: فتحت أي ظروف ولأي الأسباب يمكن تبرير انتهاك القانون من قبل المواطنين؟ من وجهة نظر نفعية، إن ولاءنا للدولة مشروط دائما. يمكن أن يجادل النفعي الحقيقي "الملتزم بالقواعد" – الشخص المدافع عن تنظيم سلوكنا بالرجوع الى مبادئ عامة مثل "لا تسرق"، والتي أثبتت أنها تعزز السعادة العامة اذا أطيعت – بعدم جواز اختراق القانون أبدا. وهو مبدأ يجب اتباعه دائما، وإن أي اختراق للقانون يقوض سلطة القانون وبالتالي يهدد الاستقرار الاجتماعي والسعادة العامة.

ولكن بالتأكيد هناك ظروفا استثنائية يكون فيها تحدي القانون معززا لخير أعظم فعلا؟ والمثال الجيد على مثل هذه الظروف عندما لجأت حكومات الولايات والعديد من المؤسسات العامة والخاصة في بعض أجزاء الولايات المتحدة في أواخر

١٩٥٠ الى ممارسة التمييز العنصري ضد الأمريكيين الأفارقة. واولئك الذين تظاهروا ضد هذا الوضع وظفوا تكتيك العصيان المدني السلمي، وكانوا قادرين على الجدال أن الحساب النفعي طويل الأمد سوف يبرر أفعالهم. ولكن هذا يخلق صعوبة جديدة: ما الذي يعتبر ظروفا استثنائية؟ ويبدو أن هذا شيئا يقرره الناس بأنفسهم، ويمكن أن نتوقع وجود آراء مختلفة حول مسألة ما حتى بين النفعيين. من الناحية العملية، ما يبدو حاسما هو رؤية الأغلبية من المواطنين، فكلما زاد عدد الأفراد الذين يتفقون معك، زادت أرجحية أن يكون عصيانك المدني فعالا ومعززا للخير العام. وإذا كان الأمر كذلك، فإن المقاربة النفعية لم تحل مشاكلنا فيما يتعلق بالسلطة، وها نحن نلجأ مرة أخرى لمبدأ الموافقة أو الإجماع الذي يمنح السلطة للقوانين. عندما يتعارض الضمير مع القانون، فإن المبدأ الواجب تعزيزه هو السعادة العامة ولكنه لا يقدم طريقة لحل هذا التعارض أو الصراع.

قد تمنح الموافقة السلطة، ولكنها لا تزود الحكومة أو التشريع بالغرض. والمذهب النفعي يحاول القيام بهذا بواسطة تبرير الدولة الى جانب الغايات الأخرى التي تسعى الدولة الى تامينها (مثل العدالة والعدل والحرية) كوسائل للسعادة العامة. ولكن اذا كان يُنظر الى العدالة والحرية وحماية الحقوق كوسائل لغاية أعلى وهي السعادة، اذن فمن المقبول أحيانا التضحية بهم من أجل الغاية الأسمى. وقد وصلنا الى هذا أيضا في نقاشنا للمذهب النفعي في فصل الأخلاق. إنها بالتأكيد إشكالية، ولكن حتى نكون منصفين مع المذهب النفعي، نقول أنها أيضا إشكالية لغير النفعيين. خذ مثلا الجدل حول الثورة العارمة في جنوب أفريقيا على إثر انتهاء سياسة التمييز العنصري والتي تدور حول مدى وجوب تقديم الشرطة والأفراد المسلحين الى العدالة – الذين أنهكوا وضربوا وعذبوا وقتلوا الناس بشكل غير قانوني تحت إدارة الحكومة العنصرية. وسوف يجيب المدافعون عن العدالة بالإيجاب، ولكن الآخرين سوف يفكرون بإمكانية أن تعيق هذه العملية

بناء مجتمع مستقر وموحد ومزدهر، مستخدمين الرؤيا البراجماتية النفعية التي ترى أن السعادة المستقبلية لكل شخص أكثر أهمية من تصحيح الأخطاء القديمة. إنه بالتأكيد مأزق حرج وقاسٍ.

ومن الإشكاليات الأخرى الواضحة للرؤيا النفعية هي أنه عندما تعتبر الدولة نفسها معززة للسعادة، فهناك العديد من الطرق المختلفة التي يسعى الناس من خلالها لتحقيق سعادتهم. هل هناك أنواع من السعادة أو المتعة أفضل من غيرها؟ هل التمتع بالأوبرا أو التنزه في الريف "أفضل" من التمتع بضحك الأطفال وهزلهم أو تعاطي الماراجونا؟ لهذا السبب تطرقت بعض النظريات الى "الأفضليات" بدلا من السعادة. وما يجذب بهذا البديل إمكانية الابتعاد عن أي تلميح للتقييم. "الأفضليات" هي ببساطة ما يريده الناس كما يعبرون عنه بما يقولون أو يفعلون. ولكن لهذا المصطلح إشكالياته الخاصة به. فما يريده الناس قد لا يكون في أفضل مصالحهم. والسؤال الذي يثار هنا هو ما اذا كان من الأفضل إعطاء الناس ما يعبرون عنه فعلا كرغبة – إعطائهم ما يقولون أنهم يريدونه – أو تصحيح أفضلياتهم – إعطائهم ما يجب أن يريدوه اذا كانوا أكثر اطلاعا وأذكى وحياديين من أي أحكام مسبقة.. الخ.

اذا اتبعنا حاجات الناس المعلنة، تكون الدولة النفعية في وضع متناقض اذا كان هناك احتمال لتخفيض المنفعة الحقيقية، ولا أهمية هنا لمدى تضليل الناس أو التعاسة التي يحصدونها على المدى الطويل. وسيؤدي اتباع هذا المسار حتما الى ما يدعوه بعض الناس الثقافة المريضة والقبيحة والواقعة تحت سيطرة النزعة الاستهلاكية والإباحية والمخدرات. وسوف يؤكد نقاد هذه الثقافة بلا تردد أن الناس في هذه الدولة المنغمسين في الملذات ليسوا سعداء كما لو شُجعوا على البحث عن أنواع أخرى من الإشباع. ولكن إذا آثرت الدولة تعزيز ما يريده العموم "فعلا" – أي ما يعتقد هؤلاء الذين في مواقع القوة أن العموم سوف

يختارونه اذا كانوا أكثر استنارة – فإننا نعود الى المشكلة الأبوية التي واجهناها في نقاشنا للحرية الإيجابية. من يقرر ما الذي يجب أن يريده الناس؟

لم تتم الإجابة على هذا السؤال، ولكن تصبح المضامين المتعلقة بكيفية الإجابة عليه أوضح مع مسيرة وتقدم هذا الفصل. لنصل الى استنتاج من خلال ربط هذا السؤال بما قيل. من الواضح أن هناك خطرا في سماح الدولة لأفضليات الناس بالنفوذ المطلق، وهناك خطر في صنع قرارات الناس حول الأفضل لمصالحهم. فمن يميل إلى إعطاء الأولوية للحق على الخير يسعى الى مطابقة الحرية مع الحرية السلبية، وإعطاء الناس حرية مطلقة للقيام بما يسعدهم شريطة ألا يسببوا أي ضرر للآخرين. وإذا كان هذا يعني إعطاء حبل لمن يريد شنق نفسه فليكن كذلك. وهذه هي الرؤيا الليبرالية. من جهة أخرى، هناك من يعطي الأولوية للخير ثم يعرّف ما هو حق من خلال البحث عما يعزز الخير، أي الى جانب مفهوم الحرية الإيجابية. ويكون عادة الاشتراكيون الديمقراطيون في هذا المعسكر، وهم أشد رغبة في المخاطرة بتحمل أخطار الأبوية للسماح للدولة بالقيام بدورها في التعزيز الفاعل لخير الناس.

والخطر الرئيسي للمذهب الأبوي واضح جداً، وهو التخوف من أن يصبح عدائياً. بدءاً من المنحدر الزلق الذي لا يسمح للناس بحيازة الهيروئين الى مطالبتهم بحضور معسكرات إعادة تعليم، مما يشكل مصدر قلق مشروع. ويبدو أن هناك سلسلة متصلة لدرجة تدخل الدولة في حياة الناس ومن الصعب معرفة أين يجب وضع خط تحديدي فاصل. ويجادل الليبراليون بالطبع أن تحديد هذا الخط يتم بواسطة مبدأ الضرر، أن تترك الناس يفعلون ما يسعدهم شريطة عدم الضرر بأحد. ولكن هذه الرؤيا لها مخاطرها. والخطر الرئيسي هو أنه اذا لم تفعل الدولة شيئاً سوى حماية حرية الناس السلبية، مما يعني اللامساواة الاجتماعية. ومن عواقب هذه اللامساواة (مثل الفقر والجريمة والخوف والاكتئاب) عدم القدرة على الإنجاز في حياة الكثير من الناس – وحتى الأغلبية. ويمكن أن يتفاقم

ضعف الإنجاز اذا سُمح لقوى السوق القاسية بتحديد ما يُنتج ضمن المجتمع ، مما يؤدي الى ظهور ثقافة استهلاكية سطحية .

تتبع نظرية العقد الاجتماعي ، والفلسفة السياسية المفضلة لدى الديمقراطيين الاجتماعيين ، الطريق الوسط . فقد جعلت الحق تابعا للخير . ويبين العقد ما هي الحقوق التي يتمتع بها الناس وما هي المبادئ الأساسية للعدالة . حتى لو فكرنا فيه كمجرد عقد افتراضي ، يُنظر اليه على أن هدفه الرئيسي هو الخير العام – السلام والاستقرار والفرصة والازدهار . . الخ . ويتم تبرير الحقوق والقوانين على أرضية أنه ستتم الموافقة عليها من قبل أي شخص يدخل في التعاقد ، وهذا يعطيها أساسا أقوى وأمتن مما تتمتع به من وجهة نظر نفعية .

ويمكن لفكرة العقد الاجتماعي أن تبرر التوسع في تدخل الدولة أكثر مما يسمح به الليبراليون . إذا كان بالإمكان إنشاء حجة على أن الناس الذين يدخلون في التعاقد يوافقون على شرعية نظام الرفاه الاجتماعي والتعليم والمكتبات وغيرها ، عندها سيكون لهذه الأشياء مبرراتها . ولكن عند هذه النقطة يبدأ الجدل المألوف مرة أخرى . هل سيهتم من يدخل في التعاقد بمنع تأثير الدوغماتية وعدم التسامح والنخبوية والشرور الأخرى المشابهة بالإصرار على وجود العديد من المفاهيم للخير في الحياة ، وليس من مهمة الدولة تفضيل بعضها على الأخرى؟ أم أنه سيوافق على مبدأ يحدد بمعقولية ما يشكل الازدهار الإنساني – تأسيس إطار يضم جميع الأفكار الخاصة حول الحياة الخيرة – وبالتالي اتخاذ إجراءات تصديقية من قبل الدولة لتعزيز هذا المبدأ؟



الفصل السابع

فلسفة الفن

Philosophy of Art

كل من يقرأ هذا الكتاب لديه بعض الأفكار حول ما تعنيه كلمة "فن". ويمكن توضيح هذا المعنى من خلال استقصاء ما الذي يجعل للفن قيمة معينة وليس بمحاولة البحث عن "جوهر" الفن. لذلك سوف نركز على قيمة الفن بالنسبة لنا بدلا من البحث عن تعريف كلي. بعبارة أخرى، سوف نسأل "لماذا الفن؟" بدلا من "ما هو الفن؟". وما يميز هذا السؤال أنه يقودنا مباشرة الى الجدل الأكثر أهمية وتشويقا في هذا الميدان. ومن الطبيعي أن نبدأ من هذه النقطة نظرا لما يحمله الناس من قيمة رفيعة للفن، وما يدل على هذا ملايين المبالغ التي تنفق سنويا على الفن، وآلاف الساعات والأوراق التي تُكرس لإنتاج واستهلاك وتحليل الفن. حتى أولئك الذين يدّعون عدم الاهتمام بالفن فهم يدفعون ضرائب سنوية يذهب جزء منها لدعم الفن في كافة مجالاته. ولذلك يبدو منطقيا أن نتساءل حول الذي نريده من الفن.

الفن والمتعة

فيما يلي إجابة قصيرة وبسيطة عن تساؤلنا حول ما نبحث عنه في الفن:

نحن نرى في الفن قيمة لأنه يمنحنا المتعة.

تبدو هذه الإجابة جذابة لأنها مباشرة وفطرية. فإذا كانت المتعة هي محك القيمة الاستطيقية(*)، تسهل الإجابة على سؤالنا لماذا نقدّر الفن على جميع الأشياء الأخرى. ونحن كذلك نمتلك إجابة جاهزة لأي سؤال يتعلق بقيمة أي عمل فني. ويمكن ببساطة تطبيق "اختبار المتعة": إذا وصلنا الى المتعة المنشودة فهو جيد، وكلما كانت المتعة أكبر كان العمل الفني أفضل. وبالتالي العمل الفني الأكثر متعة هو الأفضل. ولكن للأسف لا تبدو هذه المقاربة مفيدة كما تظهر بادئ الأمر.

إحدى الإشكاليات الملازمة لهذه المقاربة، أي ربط الفن بالمتعة، عدم قدرتها على منح أي خصوصية للفن. فهناك أشياء كثيرة تمنحنا المتعة ليست بأعمال فنية – كالتمتع بالطبيعة في الريف، أو تناول نوع من المثلجات، أو الحصول على حمام ساخن. وربما تمنحنا بعض هذه الأشياء متعة أكثر من الفن نفسه. وبما أننا نرغب بمعرفة المبرر الذي يجعل للفن قيمة مقابل تناول المثلجات، فإن ادعاء المتعة التي يمنحها الفن لن يساعدنا في هذا المضمار. أما الاعتراض الآخر على اختبار المتعة فيؤكد أنه حتى لو كان الفن يمنحنا المتعة لا يبدو واضحا أنه يفعل هذا دائما، وأنه حين يحقق المتعة لا يبدو أن هذه غايته الرئيسية فعلا. فهناك العديد من الأعمال الفنية – التي اعتبرت ناجحة جدا – لا تبدو قابلة لمنح المتعة ضمن المعنى العادي للكلمة: من الأمثلة على ذلك "رعب الحرب"

(*) الاستطيقيا: علم الجمال Aesthetics، وهي مشتقة من الكلمة اليونانية Aesthetikos بمعنى الإدراك الحسي، ثم اقتصر استخدامها على العلم الذي يعرض للمسائل التي يثيرها تأمل الموضوعات الجمالية.

لـ Goya اللوحة التي تغص بجثث الموتى والكآبة، أو بعض قصائد Paul Celan المشبعة بذكرى الهلوكوست. لذلك لا يرجح أن يستطيع اختبار المتعة فعلا تفسير القيمة التي يحملها الفن مقابل ما هو ليس فنا، أو وجود بعض الأعمال الفنية التي لها قيمة أرفع من أعمال فنية أخرى.

وهناك طريقة لإنقاذ اختبار المتعة بافتراض وجود نوع خاص من المتعة في الفن. يمكن استخدام مصطلح "المتعة الإستطيقية" لتمييزه عن الأنواع الأخرى للمتعة مثل التسلية أو الترفيه. فالأعمال الفنية مثل "رعب الحرب" – التي لا تعتبر مسلية اصطلاحياً – يمكن أن تقدم للمشاهد نوعاً متميزاً من المتعة. وإذا كانت كذلك، فإن مهمتنا التالية هي تحديد ما الذي تحويه الصورة التي تنتج مثل هذا الأثر. ولا نفترض أن يكون المضمون ذو الأطراف المشوهة والوجوه الكئيبة، ولكن ربما الشكل، أي الطريقة التي ركّب من خلالها الرسام الصورة واستخدامه للظل والخطوط وغيرها. ربما تكون هناك طريقة لرؤية هذه السمات التي تثير هذا النوع الخاص من المتعة لدى المشاهد.

ولكن تكمن الصعوبة هنا في التحديد الدقيق لهذه المتعة الانفعالية الخاصة، وتحديد كيف يثير الشكل هذه المتعة لدى المشاهد. إذا كانت خبرتنا مشابهة للمتعة "العادية"، فنحن إذن نحتاج الى طريقة لمعرفة متى يختبر المشاهد "المتعة الإستطيقية". وإذا تبين أنها غير مشابهة لما ندعوه عادةً المتعة، فقد يكون من الأفضل إطلاق تسمية مختلفة عليها: "عامل X" مثلا. ولكن يبقى السؤال المتعلق بكيفية توليد الشكل لهذا التأثير بلا إجابة. وحتى نقول أن تلك الخبرة تثار بواسطة شكل خاص ذي دلالة فهذا لا يفسر شيئاً. والقول إنّ الشكل ذا دلالة عبر الاستجابة التي يثيرها، وأن هذه الاستجابة خاصة بسبب الشكل لا يقدم الا تفسيراً منطقياً دائرياً. لذلك يحتاج أي تفسير من هذا النوع لربط شيء ما في الفن مع انفعال أو ردة فعل المشاهد أو السامع دون أن يبدو فارغاً أو دائرياً. وكما سنرى لاحقاً، تميل الحجج المتعلقة بالشكل إلى هذا النوع من الدائرية

الإشكالية.. ومهما تكون مزايا وعيوب هذه المقاربة، الا أنها لم تنجح في بناء صلة واضحة بين المتعة وقيمة الفن.

كما إنَّ استخدام المتعة كمعيار وحيد للقيمة الإستطيقية يجعل من الصعوبة بمكان تفسير الاختلافات في الرأي حول قيمة أعمال فنية معينة. لنفرض أننا ذهبنا لمشاهدة فيلم سينمائي، وأنك شعرت بمتعة كبيرة عند مشاهدته، ولكني لم أشعر بذلك ابدا. ربما تكون من الأشخاص القادرين على تحقيق تآلف وتناغم بين صفات مميزة في الفيلم تساعد في الوصول إلى "متعة استطيقية"، ولكني لست منهم. في هذه الحالة يبدو استكشاف أفلام وكتب وقطع موسيقية جيدة نوعا من امتلاك حدس خاص، فبعضهم يملكه وبعضهم لا يملكه. وبالتالي يبدو التحليل والنقاش غير مناسب. إذن يخفق هذا التفسير في البرهنة على العلاقة بين المتعة والفن، كما تعتبر فكرة وجود نوع خاص من الحدس فكرة غامضة ولا تمثل تفسيراً.

يبقى لدينا احتمال آخر وحيد. اذا كانت المتعة هي الدليل الوحيد للقيمة الإستطيقية، وبما أننا نختلف في الذي يمنحنا المتعة، إذن فالقيمة الإستطيقية نوعٌ من الذوق الشخصي بالكامل. بعبارة أخرى، إذا منحك الفيلم متعة ولم يمنحني تلك المتعة، اذن فهو له قيمة بالنسبة لك وليس بالنسبة لي. ولكن هذا يبعدنا عن مهمتنا وهي محاولة تفسير القيمة الإستطيقية من ناحية خواص العمل الفني واستبدالها بتحديد هوية القيمة مع أي شيء يمنح المتعة الفردية. وهذه خاتمة لا حياة فيها، وتتركنا بدون إمكانية تكوين أي فكرة حول الخواص النوعية للفن والتي تجعلنا نثمنه ونقدره كثيراً، وبدون تبيّن أسباب الاختلافات أو الفروقات بيننا، ولا تبيّن أسباب القيمة التي نراها في الفن على الأقل بالنسبة لبعض الأعمال الفنية التي لا ترتبط ميزتها بما تقدمه من متعة. للإجابة على هذه الأسئلة لا بد من العودة إلى الأعمال الفنية نفسها.

الفن والمحاكاة

يبدو أن جزءاً كبيراً من القيمة التي يملكها الفن يأتي من قدرته على تمثيل أو محاكاة الواقع. ويمثل هذا الادعاء على الأقل لوحات Monet مثل الزنبق المائي وأشجار الحور، حيث إنّها تمثل شيئا في الواقع. ويقدّر الفنان هنا على قدرته في التقاط مؤثرات طبيعية من اللون والقماش. وهذا يصح أيضا بالنسبة لكثير من الأدب. فرواية مثل رواية George Eliot "منتصف آذار" يمكن أن تترك لدى القارئ انطباعاً جيداً حول الحياة الريفية في إنجلترا خلال ١٨٣٠S. كما يمكن أن نضع الكتاب جانبا ونفكر بشخصيات الرواية مثل Bulstrode وCasubon وRosalind وكأنهم أشخاص قابلناهم في حياتنا. نحن نعرف أن هؤلاء الأشخاص من صنع الخيال ولكن يبدو أن الرواية قد التقطت شيئا واقعيا عن هذه الشخصيات. كذلك الأمر بالنسبة لبعض الفنون الأخرى مثل الدراما والنحت التي تسعى جاهدة لتحقيق تمثيل دقيق للواقع. ومن الممكن أيضا صنع هذه الحالة التمثيلية في الرسم "التجريدي" والموسيقا الآلاتية (التوزيع الموسيقي للأوكسترا). ومهما تكن الحقيقة، فإن ما لا يقبل الجدل أن فكرة محاكاة الواقع كانت ولازالت ذات أهمية كبيرة لمعظم الأعمال الفنية. لنحاول توضيح ما نقصده بـ "التمثيل في الفن" من خلال التركيز على الفنون البصرية كونها في الغالب تسعى الى نوع من التمثيل.

يمثل الفن، كما يقال، مرآة الطبيعة. نحن نستمتع بمعظم اللوحات لأنها مشابهة فعلا للعالم الواقعي. ونرى قيمة في البوتريه فقط عندما يشابه وجه الشخص الحقيقي، واذا كان كذلك فان العمل ناجح جدا (تشابه جيد)، وان لم يكن كذلك نحكم عليه بالفشل. وعادة يخفق الرسامون الذين لا يمتلكون الخبرة الكافية في تصوير الشكل واللون والحجم بشكل دقيق. واذا قارنت بين اللوحات في العهد الروماني والعصور الوسطى والعصر الحديث، يمكنك ملاحظة التطور الثابت في التقنيات والأساليب التي تجعل هذا التشابه أفضل.

تبدو هذه المقولة صحيحة بالنسبة للكثير من الفنون البصرية المنتجة لعدة قرون، على الأقل في الغرب، والتي تسعى إلى إعادة إنتاج ما تظهر عليه الأشياء فعلا في الواقع قدر المستطاع. ويبدو تاريخ الفن وكأنه نضال طويل لتنقيح وتعديل التقنيات والأساليب لتحقيق هذا، إلى جانب تطوير أحكام وقواعد الرسم المنظوري(*) كخطوة مهمة في هذا الاتجاه. وبناء على هذا التفسير، يعتبر التمثيل الدقيق هدفا مركزيا بالنسبة للفنون البصرية. ولقد تأثر النقاش حول ما يعنيه هذا المصطلح كثيرا بكتابات "أفلاطون" Plato و"أرسطو" Aristotle اللذين استخدما مصطلح mimesis، حيث تُرجم الى "تمثيل" representation، و"محاكاة" imitation، و"نسخ" copy. بالطبع لا تعني هذه الكلمات الشيء نفسه في الإنجليزية، لذلك يمكن أن تساعد محاولة استكشاف كيفية اختلافها في إضاءة بعض النقاط.

لنبدأ بالفكرة القائلة إنّ اللوحات "نُسَخ" تصويرية عن الواقع. إذا كان إنتاج نسخة دقيقة هو هدف الرسام، فيمكن افتراض أن الأمثلة الأكثر نجاحا هي تلك التي تخلق صورة خادعة عن الواقع في عين الناظر. وهذه اللوحات موجودة فعلاً، فهناك لوحة في England، Derbyshire، Chastworth House، تظهر كمانا معلقا على الحائط، وهو يبدو حقيقيا وليس رسماً. ويدعى هذا النوع من الرسم بـ trompe l'oeil. والحقيقة أن هذه اللوحات تُنَفذ بإتقان شديد، ولكن هل يمكن القول أن هذه اللوحات هي الأمثلة الأفضل للفن الغربي؟ ربما لا. على الرغم من هذا عندما نكتشف أننا لسنا أمام شيء حقيقي، نشعر بشيء من التسلية والاندهاش لمهارة الرسام وقدرته على إظهار صورة خادعة. وقد يكون التأثير مشابهاً للحيل السحرية المنفذة بشكل ناجح. ولكن لم يكن هذا هدفا لمعظم اللوحات في تاريخ الفن، فالفن لا يهدف عموماً الى صنع نسخ تامة ومثالية عن الأشياء.

(*) الرسم المنظوري Perspective: فن رسم الأشياء بطريقة تحدث في النفس عين الانطباع (من حيث الابعاد النسبية والحجم.. الخ) الذي تحدثه هي ذاتها حين ينظر اليها من نقطة معينة.

على الرغم من هذا فإننا نقدّر قوة الفن في تمثيل جوانب من عالمنا. فكر مجددا بكيفية استجابتنا لبورتريه: إن للصورة قيمة حسب طريقة التقاطها، ولكن لا يعني هذا احتمال الخلط بين الصورة والشخص. إذا نظرنا إلى "رامبراند" Rembrandt – هناك العديد من البروتريهات التي أعدها لنفسه – نلاحظ أن الرسام أجهد نفسه لنقل مؤثرات الصبغيات الجلدية بطريقة حقيقية (تشابه جيد)، ولكننا نرى أيضا أنه لم يتم تنفيذ هذه اللوحة لخدمة الحيل البصرية (فهو لم يحاول إخفاء مؤثرات ضربات الفرشاة). وما تحقق فعلا، من ناحية الموديل/شخصية الرسام نفسه، وجوده. لا يحرك بورتريه رامبرند الناس لظنهم أنهم يحدقون بنسخة مطابقة لشخص في عمر معين، وليس بسبب أنه رامبرند الشهير. وإذا كان هناك شيء قد نقل الينا عن 'رامبرند الحقيقي' فهو بالتأكيد الشخص وليس التشابه المادي، وما يولد لدينا انطباعا ما هو الطريقة التي تظهر فيها هذه الشخصية من خلال تأثير البشرة المعمرة. حيث يرتبط نجاح التمثيل بمهارة الرسام في نقل أو إيصال ما نراه عنما ننظر الى وجه بشري، والذي لا يقتصر على الأشكال والخطوط والألوان ولكنه شيء أكبر من مجموع هذه الأشياء: الشخص. ويتطلب النجاح بهذا بصيرة أو رؤية معمقة من ناحية الرسام، بالإضافة الى بعض الخواص مثل الأمانة والشجاعة. وتتجنب الصورة هنا إظهار الواقع الخادع بقصد إظهار حقيقة الشخصية.

عندما ننظر الى بورتريه يبدو أننا ننجذب الى ما قد تم تمثيله والى كيفية تنفيذه. نحن نرى وجها في دوامة من الألوان والقماش دون أن ننسى هذه الألوان والقماش. إن العمل الفني يعيد عرض شيء خارجي عن نفسه دون التباس في كيفية اختلاف شيئين – العمل الفني والشيء الذي يمثله. نحن نعرف أننا لا ننظر الى رامبرند، ولكن هناك شخصا مسنا بهذا الاسم 'منظورا' في الألوان الزيتية. ولذلك حتى لو عزفنا عن الفكرة القائلة بأن المحاكاة هي إنتاج ما هو خداع للواقع، الا أننا مازلنا نواجه نوعا من التشابه، أي نوعاً من المحاكاة.

واذا كانت المحاكاة أساسية لبعض الفنون على الأقل، فان مهمتنا التالية هي استقصاء كيفية إنجاز هذا.

التمثيل في الفنون البصرية

نعرض فيما يلي طريقة لفهم كيفية عمل المحاكاة:

يهدف الفن الرمزي، من خلال الملاحظة الجيدة وتطبيق الأساليب المتقنة، الى تصوير أو رسم ما يراه الفنان بدقة قدر الإمكان.

يمكن تخيل رسام يريد رسم مشهداً ريفياً ناقلاً حامل اللوحات إلى المكان الذي يرغب بتصويره، وبعد اختيار المشهد يأخذ موقعه ويبدأ بالرسم. وسوف يكرس كل قواه ومهاراته الفنية من أجل إنشاء صورة تشابه قدر الإمكان ما هو أمامه. وهذا يبدو نوعاً من النسخ دون وجود هدف للخداع. لاحظ أن هناك مرحلتين أساسيتين: أولاً ينظر الرسام إلى ما هو أمامه، ثم يصنع صورة تشابه ما يراه قدر الإمكان. يدعى هذا تفسير "العين البريئة" لكيفية صناعة الفن، لأنه يفترض مبادرة سلبية من جانب الفنان عندما يقوم بدور الرائي أو الناظر يتبعها مرحلة ايجابية عندما ينقل ما يدركه على القماش.

إن المشكلة مع هذا التفسير أنه يضع افتراضات أساسية مشكوكاً فيها حول كل مرحلة في عملية صنع اللوحة. لقد افترض أن الفنان 'يرى' العالم كما هو – دون إضافة أي تأويل – قبل نقل ما يراه الى القماش مستخدما أفضل الأساليب والتقنيات. ولكن يصعب تصديق أن هذا ما يحدث فعلا، فنحن لا نتوقع أن يقوم فنان آخر برسم المشهد نفسه وإنتاج صورة مطابقة حتى لو استخدم الأساليب والتقنيات نفسها. ولكننا سوف نرجح الاعتقاد القائل بأن كلاً من الرسامين سوف يؤول ما يراه بطريقة مختلفة. وبالطبع سوف يسلّم المدافع عن العين البريئة أن هناك مجالاً لأنماط مختلفة وللخصوصية الشخصية في المرحلة

الثانية من العملية، ولكنه يصر على أن كل رسام يرى الشيء نفسه بالطريقة نفسها. ولكن حتى هذا يقتضي تمييزا بسيطا بين 'الرؤية' - والتي اعتبرت سلبية - وبين التأويل الذي اعتبر إيجابيا. وقليل من الفنانين سوف يجاري هذه المحاولة الساعية الى فصل اللحظات المختلفة لعملية الخلق لأنهم يعتبرون أن الرؤية ايجابية جدا، في حين أن تأويل ما يُرى هو فقط "يأتي اليهم" أو ينشأ خلال العمل.

قد يكون من الأفضل التفكير بالرؤية أو المشاهدة من ناحية "الرؤية كما". تتضمن "الرؤيا كما" قيام خيالنا بتنميط أو نمذجة ما هو أمامنا: نرى غيوما متشكلة كالحيوانات، أو ظلالا على السقف تشبه وجها. ما نرى وكيف نرى تحركه احتياجاتنا، كما أن المزاج يلعب دورا هنا: فالفرح أو الاكتئاب 'يلوّن' الكيفية التي نرى بها العالم. والخلاصة أن تدرجات الألوان والقماش والخطوط والأشكال - عناصر صناعة الصورة - تظهر لنا كبيوت وأشجار وأصدقاء... الخ، وتستمر تأويلاتنا في تشكيل ما نرى والعكس صحيح. فليس إدراكنا الحسي ووعينا للعالم عبر حواسنا مجرد حالة سلبية أو انفعالية، أي أننا عندما نرى ونسمع ونشعر وغيرها فهذا يعني أننا نؤول. نحاول جميعنا سواء كنا فنانين أم لا دائما صنع مشهد للعالم - عالم مصنوع من التأويلات المشتركة مع وجود الاختلافات الثقافية والفردية.

كل منا يولد في ثقافة أو نسق مشترك للسلوك والاعتقاد، وهذا النسق هو نفسه نتاج فترة طويلة من التطور التاريخي - تقليد. وبالتالي تقدم الثقافة والتقاليد للأفراد السياق الذي لا مفر منه سواء أطاعوه أم عصوه. وتبدو علاقة الثقافة بتأويلات الفنان الفرد واضحة، حتى لو كان مدى تأثير هذه العلاقة مفتوحا للنقاش. على سبيل المثال، كانت الطرق التي يسعى من خلالها الفنانون في أورربا الغربية الى تمثيل الطبيعة مختلفة جدا عن الفنانين في الصين أواليابان. ولكن سواء كانت الثقافة مؤثرة بشكل قاطع أم غير مؤثرة على كيفية تأويل الفنان لعالمه، الا أنه من الواضح أن إنتاج تصوير دقيق لما يراه الرسام ليست عبارة

عن حالة بسيطة لنسخ الواقع. والدليل الإضافي على هذا حالة عدم التيقن التي تراود الرسامون حول ما سيخلقون، حيث يعالجون ما يريدون قوله عبر صراع مع أدواتهم. وكم تبعد هذه الحالة عن حالة التسجيل السلبية من قبل الفنان للواقع المستقل.

هل التمثيل مجرد مواضعة؟

تبقى الحالة التي تبدو فيها بعض الفنون أنها تمثل شيئاً خارج نفسها، والسؤال هنا: كيف يمكن هذا؟ كيف نرى رامبرند في إحدى البروتريهات الذاتية؟ لقد رأينا أن التمثيل ليس نسخاً بسيطاً، إنه عملية انتقاء وتأويل يتشارك الرسام فيها جزئيا مع جميع المدركين، ويرثها جزئياً من التقاليد الفنية، وينتجها جزئيا بشكل أصيل. ويدور كثير من النقاش حول طبيعة الفن التمثيلي، وخاصة الرسم، حول السؤال التالي: كيف أن كثيراً من المواضعات المتعلقة بالفن التمثيلي متجذرة في مواضعة صرفة واحدة، وكيف تجمع في مبادئ "موضوعية" أو "طبيعية" تحدد دقة التشابه؟ بعبارة أخرى، هل المواضعة القائلة إن البروتريه يلتقط شيئاً خارجاً عن نفسه ترتكز على أساس متين أم أنها مجرد وهم؟ ونعرض هنا رؤيا راديكالية بعض الشيء:

> **تتوقف أفكارنا حول الذي تمثله اللوحة على الرموز التي نطورها في ثقافتنا. وهذا هو سبب 'قراءتنا' لمجموعة من الأشكال والخطوط والألوان وكأنها تمثل كراسي أو أشخاص أو أشجار. ولكن هذه الرموز عبارة عن مواضعات صرفة، فهي لا ترتكز على التشابه الفعلي الذي يلتقطه الرسام.**

تنكر هذه الرؤيا وجوب تشابه العمل الفني مع ما يمثله. وتبدو النظرة الأولى لهذه الرؤيا أنها غريبة أو غامضة، فمن المؤكد أن بروتريه رامبرند يشبه الرجل كما كان فعلا. ولكن هذه الرؤية التي سوف ندعوها "**نظرية المواضعة االراديكالية**" radical conventionalism ترى أن الطريق للتمثيل لا يبدأ من

الشيء المراد تمثيله الى الرائي عبر إنتاج التشابه من قبل الرسام. وكما رأينا، هناك أسباب لرفض نظرية "العين البريئة" في الفن على أنها عملية نسخ. فالرسام ليس مستقبلا سلبيا للواقع حيث تتلخص مهمته في مجرد تصوير ما يراه على القماش، ولكنه يقوم بالتأويل بشكل دائم، وكما رأينا أيضا أن هذه التأويلات تتأثر بشكل واسع بالثقافة التي يعيش بها الفنان. واذا حذفنا كلمة " واسع" واستبدلناها بكلمة "كلي"، نصل الى نظرية المواضعة الراديكالية. لنفحص الآن هذه الرؤيا.

يجادل المدافعون عن المواضعة الراديكالية بأن أي صورة تشبه الى حد كبير صورا أخرى. فالصور أشياء مسطحة تحتوي على الألوان والحبر والفحم... الخ، حيث تفرش المواد على سطحها ويستخدم الطين أو النقوش داخلها. وحتى أن قليلا من الخطوط المتقاطعة والخربشات يمكن أن "تمثل" شخصا. نحن نرى شخصا في هذه الخطوط ليس بسبب التشابه وانما بسبب المواضعات التي تجعلنا نراها كصورة شخص ما. وتمثل الطريقة التي استخدمت للتعامل مع المواد أشخاصا أو اشياء بسبب المواضعة فقط، ولكنها لا تشبه أي شيء فعلي في الواقع.

تمتلك كل ثقافة مواضعات معينة حول التمثيل، ولكن لا شيء يستدعي القول إن أي ثقافة ماضية أو حاضرة أخرى يجب أن تستخدم المواضعات نفسها، وعادة لا يتم هذا. من المواضعات الرئيسية في الفن الغربي الرسم المنظوري، أي تمثيل العمق في الصور، واي شخص نشأ ضمن الثقافة الغربية يختبر الرسم المنظوري وكأنه طبيعي. ولكن لا يوجد سبب يوجب على من اعتاد التقاليد الصينية أو الإيرانية أن يختبر الرسم المنظوري بنفس الطريقة. ولا توجد إجابة على الادعاء القائل إن الرسم المنظوري "صحيح"، أو اكتشاف غربي، حيث أننا نهتم هنا بتطور المواضعات الفنية وليس التقدم في علوم

البصريات. وليس غريبا أن الرسم المنظوري يبدو "صحيحا" بالنسبة للناس المتأثرين بتقاليد الفن الغربي، كما أن المواضعات الأخرى تبدو "صحيحة" بالنسبة لموروث الثقافات الأخرى.

يظن أصحاب نظرية المواضعة أن هذه المواضعات تعمل كاللغة، فالكلمات لها علاقة اعتباطية مع الأشياء. فكلمة "كلب dog" لا تشبه الحيوان الذي يحرك ذيله كلما أراد التنزه. نحن نستخدم هذه الكلمة فقط توافقا مع مواضعة مفهومة من قبل متحدثي اللغة الإنجليزية. ويبدو من السذاجة أن نسأل أي جزء من الكلمة يشبه ما تشير اليه الكلمة. وكذلك تمتلك اللغات الأخرى كلمات أخرى لتدل على هذا الحيوان ذي الفرو الناعم، وبالتالي هناك ثقافات لا تتشارك مع الرموز الغربية في التمثيل. فالتمثيل اذن يتعلق بالمواضعة وليس بالتشابه.

من الإشكاليات التي تحيط بهذه الرؤيا صعوبة تمييز الفن التمثيلي عن الفن الذي لا يهدف الى التمثيل على الإطلاق. وقد تبيّن التجربة الذهنية التالية ما نعنيه: تخيل صورتين، واحدة لغيوم زرقاء في سماء بيضاء، والأخرى لغيوم بيضاء في سماء زرقاء، هل ستقول إنَّ كلا منهما تمثيليتان بشكل متساو؟ اذا كانت مواضعات الرسم تعمل فعلاً كما اللغات فستكون الإجابة نعم. حيث يمكن عكس الكلمتين "ازرق" و"أبيض" بدون إشكال شريطة أن نكون واعين للكلمات الجديدة، وطالما أن العلاقة بين الكلمة والشيء الذي تدل عليه الكلمة هي علاقة اعتباطية. ولا يبدو منطقيا تطبيق هذا على الالوان المستخدمة من قبل الرسام.

لهذا السبب قد يبدو أكثر إقناعاً الاعتقاد بأن الفن التمثيلي يجمع بين التشابه والمواضعة. يجب أن نعرف ما هي مواضعات التمثيل من أجل رؤية عمل فني على أنه يشبه شيئا، ولكن هذا لا يعني أن التشابه عبارة عن حالة مواضعة محضة. إن المحاكاة قد فُهمت بشكل صحيح على أنها تقليد، شريطة ألا نتخيل بشكل ساذج أن الرسام ينسخ بطريقة سلبية واقعاً مستقلاً. وتذكرنا

المواضعة الراديكالية بأن حواسنا الإدراكية تتشكل من خلال العوامل الثقافية والسيكولوجية، ولكنها ذهبت بالفكرة بعيدا جدا.

إننا نريد من الفن أكثر من النسخ وممارسة الحيل السحرية، والفنون القائمة على الانتقاء والتكثيف والتعمق يمكن أن تتحدانا لنكون مدركين بشكل أفضل وربما تساعدنا على التخلص من الطرق المبتذلة والعادية في الرؤية. وهذه العملية تتطلب طرفين، وسيكون كلا الطرفين خلاقا. إن الرسام يحرض قدرات الرائي ويحفزه على المشاركة الإيجابية مع المرئي، حيث يستجيب الرائي بدوره بشكل خلاق (أو بشكل يمثل إعادة خلق) على المشهد الذي يقدمه الرسام. وقد يبصر الرائي أشياء في الصورة لا يبصرها الآخرون حتى الرسام نفسه. ولكن لا شيء من هذا يتضمن أن جميع تأويلات العمل الفني صحيحة بشكل متساو. فاستجابة إعادة الخلق، اذا أريد لها أن تكون أكثر من فانتازيا خاصة، يجب أن تكون حقيقية غير زائفة وفق ما يشرعه شيء ما في العمل الفني.

لقد رأينا أن التمثيل ليس مجرد نسخ ويمكن أن يكون صادقا دون محاولة أن يكون شيئا كالنسخة الفوتوغرافية. ويستند صدقه على طريقة التقاط شيء عن موضوعه وتمكين الرائي من ادراك جوانب الأشياء الممثلة. وهذا يعتبر محكا أفضل لنجاح التمثيل من كونه مجرد "تشابه جيد". لكننا وصلنا الى هذا الاستنتاج من خلال التفكير كليا بالمحاكاة في الفنون البصرية، ولم نبرهن على مدى قابلية تطبيقه على أي نوع من الفنون الأخرى. فما هو على سبيل المثال مكان الصدق في الأدب؟

التمثيل في الأدب

هذه إحدى الرؤى حول موقع التمثيل في الأدب:

> **ما من داع للبحث عن الحقيقة في الأدب، وهذا هو آخر الأشياء التي يمكن السؤال عنه. هل يمكن أن نسأل عن رواية مثلا: هل هي صادقة؟ هل حدثت فعلا؟ الروايات خيالية إما كليا أو جزئيا، والخيال يعني "ليس حقيقيا"، أو "ليس صادقا".**

قد نعترض على هذا القول مباشرة لأن الروايات كثيراً ما تنقل لنا قدراً كبيراً من المعلومات الصحيحة عن العالم. يلاحظ مثلاً في أعمال Balzac أو Dickens وصف دقيق للشخصيات والأماكن والفترات الزمنية والأحداث. وحين انتقد "ديكنز" لتخلصه من إحدى شخصياته في Bleak House بتعريضه للاحتراق، دافع عن نفسه ساخطاً بقوله إن جميع الأحداث موثقة جيداً وأن ما عُرض هو ما حدث فعلا للأشخاص. وذلك يعني أنه قد يهتم الروائيون بنقل الوقائع بصورة صحيحة.

ولكن لم تُنكَر هذه النقطة في الرؤيا أعلاه، فقد ينقل الأدب معلومات دقيقة حول طريقة اللباس والمواقف الاجتماعية أو إنتاج الفحم في فترة زمنية معينة، ولكن كذلك تفعل الدراسات أو المقالات المكتوبة من قبل المؤرخين الاجتماعيين أو الاقتصاديين. فاذا كنت أريد التعرف على أحوال الناس في انجلترا في منتصف القرن التاسع عشر، فقد أرجع الى روايات السيدة "جاسكل" Mrs. Gaskell أو "تشارلز ديكنز"، ولكن ربما أفتش في أماكن أخرى للحصول على البيانات التي أريد.

لقد نُقَد الجزء الكبير من معظم الروايات من خلال تصوير شخصيات (أشخاص خياليين) وحبكات (أحداث لم تحدث)، حتى لو كانت الخلفية منقولة بصدق. وحتى تستمتع بـ "بالزاك" أو "ديكنز" من ناحية التاريخ الاجتماعي فهذا يعني أنك لن تستغرق بجوهر ما كتباه وهو ما يدعي الأدب. فقد تحتوي الرواية أو القصيدة معلومات قيمة، ولكن تقع فكرة الأعمال نفسها فيما وراء الحقيقة الحرفية لتلك المعلومات. فالأدب لا يسعى وراء التاريخ الاجتماعي أو العلوم باستخدام طرق مختلفة، وحتى يسعى الأدب الى البحث عن الوقائع فإنه يفقد فكرته الأساسية أو غايته، كما فعل Charles Babbage (وهو رائد في الآلات الحاسبة ومؤسس الحاسوب الحديث) عندما كتب الى Tennyson مشتكيا أن قصيدة "كل لحظة يموت إنسان/ وكل لحظة يولد إنسان" مضللة.

وأشار أنه اذا كانت صحيحة فإن إجمالي عدد سكان العالم سيبقى ثابتا. واقترح أن يغير "تنيسون" السطر الى: كل لحظة يموت إنسان/ كل لحظة يولد واحد وواحد على ستة عشر. ولقد سلّم "باباج" أن هذه النسبة مازالت تقريبية ولكنها قريبة جدا.

من السهولة اعتبار "باباج" غير متذوق للأدب واستنتاج بأن الأدب يملك فقط علاقة عرضية مع ما هو مجرد واقع. ولكن هناك شيئا غريبا حول نبذ أو رفض الحاجة للحقيقة من الأدب كليا. فمن الصعب التصور أن شخصا يفهم السطر الافتتاحي لـ Keat 'To Autumn' – فصل الرذاذ الماطر والخضرة اليانعة، دون معرفة أي شيء عن الرذاذ الماطر، أو عن علاقته بالخريف في بعض أنحاء العالم، أو عن موقع الخريف في الدورة الفصلية، أو عن الصلة بين الخريف وموسم الحصاد، أو عن الروابط المجازية الشائعة لهذا الفصل مع الموت. ويفترض السطر الافتتاحي مسبقا ان هناك أشياء معينة حول العالم صادقة أو يُعتقد أنها صادقة. ولا بد أن يرتبط الأدب كله مع شبكة من الاعتقادات التي يمتلكها الكتّاب والقراء عن العالم والا لن يكون هناك من هو قادر على فهمه، ويصدق هذا حتى على الفانتازيا. اذا استخدم كتاب لغة قابلة للفهم من قبل الإنسان، فستحمل اللغة معها الاعتقادات الشائعة لدى الناس عن العالم.

ولكن حتى لو سلّمنا بهذا، فما يزال هناك احتمال لانتقاد الفكرة القائلة بأن الأدب يمتلك حقيقة. بعد كل ما قيل، فإن الاعتقادات التي اعتبرناها ذات صلة بالسطر الأول من To Autumn هي ما افترضتها القصيدة مسبقا، فنحن لم نحصل عليها من القصيدة. وبشكل مماثل في الرواية، يشبه عالم الشخصيات الخيالية عموما الشخصيات التي نعرفها. وبالطبع قد تحتوي رواية على قدر جيد من المعلومات الواقعية التي لا نعرفها. على سبيل المثال قدم **Moby Dick** وصفا تفصيليا لأساليب صيد الحيتان في القرن التاسع عشر. ولكن يمكن الحصول على

هذه المعلومات من عمل غير خيالي . تسعى الروايات تسعى الى عرض عالم يتوافق مع ما نعرفه كخلفية للدراما الخيالية ، والخيال بالتعريف هو ما ليس حقيقيا .

ولكن اذا كان هذا صحيحا ، فإنه يخلّف قارئي الأدب ومشاهدي المسرحيات والأفلام في وضع غريب ، فما نحن حتى نستجيب للأدب؟ فقد يبدو من غير المعقول أن نفرح أو نحزن لشيء لا يحدث فعليا ، لكن أثارت نهاية فيلم Casablanca وموت كورديليا في نهاية King Lear انفعالات عاطفية قوية عند الجمهور . واذا كان علينا تصديق جدل "اللاحقيقة في الأدب" ، فجميع هذه العواطف مجرد استجابة لشيء غير حقيقي . ولكن قليلا منا ممن تحركه مسرحية أو فيلم أو قصيدة أو رواية سوف يقبل هذا الجدل . بالإضافة الى أن هذا الجدل يتركنا بدون أساس حقيقي للقول بأنه تكمن قيمة العمل الأدبي في صدقه .

ربما يكون الجدل القائل بأن الخيالي ليس صادقا غير مرض لأنه يفقد الغاية الرئيسية للأدب . لقد لاحظنا سابقا كيف يمكن الحكم على نجاح عمل فني من ناحية صدقه ، ولكننا رأينا أيضا أن هذا الصدق كان أكثر من مجرد إنتاج خدعة فعالة . واذا عدنا الى الرواية ، فيمكن بالتأكيد التمييز بين النصوص ذوات الطموح المختلف . فهناك نوع من الروايات تهدف الى الصدق من أجل تشجيع القارئ على قبول الحقيقة الناتجة عن الحبكة المبتكرة والشخصيات . حيث يمكن توظيف الأحداث التاريخية والمواقع الفعلية والتفاصيل الزمنية والمعلومات التقنية لإضافة المصداقية على الحبكة والشخصيات المبتكرة . وبالتالي يكون القارئ قادرا على الهروب بسهولة الى "عالم آخر" . ومن الأمثلة على هذا النوع من الروايات أعمال John Grisham, Frederick Forsythe and C. S. Forester . وربما يذكرنا هذا التشديد على الدقة الواقعية بالرسم المدعو trompo l'oeil ، الذي يهدف الى إنتاج خداع فعال . ومن جهة أخرى ، هناك روايات هدفها الرئيسي مختلف تماما ، فالصدق الذي يُبحث عنه مرتبط بالرؤيا المعمقة لحالة

الإنسان. وهنا يعتبر الخيال عاملا حاسما ومهما، وكذلك الأمر بالنسبة لبعض اللوحات والمنحوتات، حيث يكون الهدف التمثيل وليس النسخ، ولا تسعى هذه الأعمال الى إنتاج صورة خادعة عن الواقع.

خذ مثلا "منتصف آذار" Middle March لـ George Eliot، حيث يعلن الشخصية "كزابون" بكلام مروع أنه محبط من حقيقة الحب، وهو ليس شيئا من تلك التجربة المشبوبة بالعاطفة التي سمع عنها من قبل. إنه في حالة حب ولكنه لا يختبر شيئا من خفقان القلب السريع الذي يتكلم عنه الاخرون، وقد وصل الى أن الحب ليس شيئا رائعا. ما يقدمه لنا "إليوت" هنا أكثر من وصف لمدرّس جاف والأوهام التي يعيش بها. والذي يستدعي الاهتمام في بناء الشخصيات لا يقع في مهارة نسج الشخصيات وتناسبها مع الحبكة، ولا في التشابه الممكن لـ "كزابون" مع شخص موجود فعليا. واذا كان هناك نموذج حقيقي لـ "كزابون" فهذا لا يهم. ما هو كزابون بالنسبة لنا، أو ما نحن بالنسبة له؟ ومع ذلك يثار السؤال حول الحقيقة من خلال التفكير بطريقة تصوير هذا الرجل.

تكمن قوة تمثيل "إليوت" للمدرس في الطريقة التي تظهر قصة كزابون حقيقية بالنسبة للحقيقة البشرية العامة. وعبر هذا الشخص، فإن جزءا من الوضع الإنساني ينتصب مثالا أمام أعيننا لفحصه واختباره. واذا خبرنا حالة من الإدراك المعرفي عندما نستعرض كزابون فهذا يعود الى أن إليوت "التقط" شيئا نستطيع أن نربطه بـ: إنه يشبهنا. ولذلك فنحن في النهاية نتعلم عن الحياة الريفية في القرن التاسع عشر أقل مما نتعلم عن أنفسنا. ويبدو هذا التعلم مستحيل التحقق مع رواية تُنسج كنوع من الأقوال الأخلاقية.

وتعاني العديد من روايات العصر الفيكتوري من هذا الخلل، فحتى نقرأ تلك الروايات يعني أن نختبر تأثيرا فاقد الحس من الأدب الذي يبدو كالمواعظ، ولحسن الحظ فقد تجنب إليوت هذا النوع من المواعظ. ولا يمكن معاملة لا القصة

ولا الشخصيات كوسيلة لإيصال رسائل منفصلة عن الحياة. يمكن للأدب الخيالي أن يعرض الشخصيات والأحداث بطريقة تحفز خيال القارئ دون محاولة وضع وصفة لما يجب أن يفكر به. لقد "رأينا" كزابون، وفهمنا لماذا عبّر عن "أناه" بتلك الطريقة. قد يثير ضعفه في تبصر نفسه ومعرفة حدوده لدينا دلالة أخلاقية، ولكن كيف يتم هذا وما هي طبيعة هذه الدلالة أمر متروك لنا، أي على القارئ التقرير حول هذا. فالرواية تتركنا لنفكر بالشخص وأسباب كونه على هذا الشكل، وما وراء ذلك من إخفاقات يمكن أن يتشارك بها هذا الرجل الخيالي مع أشخاص حقيقيين نعرفهم بما فيهم أنفسنا.

اذا اعتمدنا هذه الطريقة في التفكير فقد يتبادر الى الذهن أن الأدب يعمق فهمنا للحياة، ولكن قد لا يحدث هذا. فالخيال هو قدرة الملكة العقلية – ضرورة ولكنه ليس شرطا كافيا للوصول الى فهم معمق لأنفسنا وللآخرين. فالرواية تزود قارئيها بإشارات، ولكن نوعية الاستجابة تعود لهم. بالطبع إنه العمل الفني الذي يضع القارئ في حالة تساؤل متطلبا أن يقوم القارئ بإضفاء العمق على المادة المقروءة. وربما يساعد هذا التفسير في معرفة سبب إثارة العمل نفسه استجابات مختلفة عند أشخاص مختلفين، أو عند الشخص نفسه في مناسبات مختلفة.

لقد رأينا أن الكلمة اليونانية "تقليد" mimesis يمكن ردها الى "نسخ" أو "محاكاة" أو "تمثيل"، وتبدو كلمة "تمثيل" المصطلح الأفضل لوصف العلاقة بين الفن والحقيقة أو الواقع، وهذا هو الأكثر أهمية بالنسبة لنا. الا أننا نهتم ببعض الحقائق أكثر من غيرها، ونوع الحقيقة الذي يهمنا هو ذلك الذي يحمل دلالة عامة بدلا من نقل أو توصيل مجرد واقعة خاصة دقيقة. فالفن يمكن أن يجعلنا ننظر ثانية الى عالمنا، أن نراه غريبا ومحل تساؤل وملهما وحتى مضحكا. ويقع جزء من قوة الفن في قدرته على طرح العالمية في الخصوصية، سواء وُجدت هذه الخصوصية فعلا أم لم توجد.

الفن والتعبير

يعتقد كثير من الناس أن قيمة الفن تكمن في قدرته التعبيرية، ويشير مصطلح "التعبيرية" expressiveness الى القدرة على نقل الانفعالات:

> **ان العمل الفني هو طريقة الفنان في تحقيق التعبير الذاتي، وخاصة التعبير عن المشاعر. هذا ما نشعره وما نستجيب له عندما نشاهد عملا فنيا، وهذا ما يعطي للفن قيمة.**

ويمكن تصور حدوث العملية على الشكل التالي: يشعر الفنان بانفعال غاضب، ويقوم برسم لوحة تمتلك تأثير جعل الناظر يشعر بالغضب كذلك. أي أن الرسام "يعبّر" عن انفعاله في اللوحة، والمشاهد "يلتقط" هذا الانفعال الغاضب عند مشاهدة الصورة. ويمكن أن ندعو هذا بنموذج "**الانفعال المنقول**" contagion للتعبير. ويمكن أن يُحكم على اللوحة بالنجاح اذا وافقنا على الشعور الذي تحمله اللوحة إما بسبب صدق الرسام أو بسبب فعالية اللوحة في نقل الشعور.

يجمعنا ادعاء التعبيرية في الفن مع الرسام والعمل والجمهور. يقول هذا الادعاء أن X الذي نشأ عند الرسام قد تم التعبير عنه من خلال العمل وتم استقباله من قبل الجمهور. ويوصف X في معظم الأحيان كعاطفة أو شعور، ولكن ليست الحالة دائما كذلك. بالإضافة الى أن هذا الادعاء يرى أن نوعية التعبير هي التي تعطي امتياز أو درجة القيمة الاستطيقية. سوف نفكر بهذه الادعاءات من خلال النظر في مثالنا حول الرسم التعبيري بتفصيل أكبر.

لنبدأ بالرسام الذي افترضنا انفعاله الغاضب وتعبيره عن هذا الانفعال في لوحته. ويمكن التساؤل حول أهمية إحساسه بهذا الانفعال خلال زمن رسم اللوحة، أم أنه يعبر عما شعر به في وقت سابق. يبدو الاقتراح الأول غير مرجح لأنه يقتضي أن يعمل الرسام عندما يستحوذ عليه شعوره فقط، ولكن بالمقابل قد تمر فترات طويلة بانتظار أن يخطر الغضب الشديد على البال! ونحن هنا

نطالب الرسام بتذكر غضبه عندما يرسم. واذا قبلنا هذا، فنحن بالتأكيد نقبل أنه باستطاعة الرسام التعبير ليس عن غضبه فحسب، وإنما عن غضب الأشخاص الآخرين. لقد كان شكسبير قادرا على وضع كلمات على ألسنة أنواع مختلفة من الناس للتعبير عن مشاعر مختلفة - الحسد والطموح والذنب والفخر وغيرها - والتي لم يشعر بها هو نفسه، أو على الأقل لم يشعر بها بنفس الطريقة. وبشكل مماثل يمكن للرسام نقل جميع أنواع المشاعر التي ربما لم يختبرها، وهذا يبدو صحيحا. ولكنه يحولنا عن فكرة الفن كونه تعبيرا ذاتيا عن أحاسيس اختبرها الرسام فعليا بنفسه.

ويبدو أن هذا التفكير يجعل الصدق الشخصي للرسام أقل أهمية، وبالطبع نستطيع الاستمرار في الادعاء بأن اللوحة قطعة من التعبير - ولكنها الآن تعبير الرسام الذي قد يكون لشخص آخر حقيقي أو متخيل، وقد تكون مشاعر الرسام مختلفة تماما. وهنا يمكن التمييز بين التعبير في العمل وما يعبر عنه العمل. قد تُعرض العناصر في لوحة أو الشخصية في رواية على أنها غاضبة أو جشعة أو سعيدة أو أي شيء آخر، ولكن هذا لا يعني أن العمل يعبر عن الغضب أو الجشع أو السعادة. صوّر "مايكل آنجلو" Michelangelo في لوحة "الكنيسة سيتين" أرواحا ملعونة تصرخ في رعب وغضب، ولكننا لا نفترض أن مايكل انجلو شعر بهذا الصراخ من شدة الغضب. ويرجح أن يكون القصد من اللوحة التعبير عن مشاعره الدينية تجاه العدالة السماوية. كذلك "جورج آليوت" الذي نقل حياة كزابون العاطفية الشاحبة، ولكن هذا لا يعني أن كزابون شعر كما يشعر هو فعلا أو أنه اعتنق وجهة نظره، وقد يكون العكس تماما.

إن سؤال الصدق في الفن من الأسئلة الصعبة. لقد تعودنا أن نفكر أن الفنان صادق في فنه من ناحية ما يشعر. ولكن كما ميزنا بين الشعور الشخصي للفنان وما يعبر عنه الفن، يمكن كذلك فصل الصدق الشخصي عن الصدق الفني. فالأول يتعامل مع مشاعر وأحاسيس الفنان، والأخير مع ما عبّر عنه من

خلال فنه. ولا يُعتبر الصدق الشخصي ضمانا للقيمة الفنية: فكر بجميع القصائد السيئة والبغيضة التي كتبها عاشقون. ولكننا لا نريد أن ندين الفن بالكذب لمجرد أن الفنان لا يحمل الإحساس الذي يُعبر عنه في العمل الفني. وكما يقول Stravinsky: "معظم الفنانين صادقون ومعظم الفن سيء، ويمكن أن يكون بعض الفن غير الصادق جيدا تماما".

ويعتبر التساؤل حول الصدق أكثر تعقيدا حين يعبر الفن عن معاني تتناقض مع الموقف الواعي للفنان. فبعض الفنانين يمكنهم قول شيء من خلال الأعمال الفنية التي يقدمونها أكثر مما يبدو أنه يعرفونه في حياتهم. وقد يظهرون تعاطفا مع أحاسيس ورؤى تبدو غريبة عن حياتهم "العادية" كمواطنين. كان Dostoevsky مثلا مناهضا للسامية ومناصرا للكنيسة الروسية الأرذوكسية. وقد يُتوقع أن رواياته تحمل آراءه السياسية والتمييزية، ولكن لم تكن كذلك دائما. فقد خلق "ديستوفسكي" في رواية "الأخوة كارامازوف" إيفان الجذاب الملحد. وربما كان القصد من خلق إيفان أن يكون جزءا من خطة أوسع لديستوفسكي لكتابة رواية ترفض الإلحاد وتبرز أفكاره السياسية والدينية، ولكن لم يقرأها أحد كذلك. فهي لم تكن رواية جدلية لتقديم إجابات بل لطرح مجموعة من الأسئلة ووجهات النظر المختلفة، ولم تتغلب أي وجهة نظر على الأخرى. وقد لا يعي الفنانون بالكامل ما يعبر عنه عملهم وبالتالي قد يقولون أكثر مما يعرفون.

إشكاليات نظرية "الانفعالية المنقولة"

تفرض قضية الصدق صعوبات على نموذج "الانفعالية المنقولة" contagion للتعبيرية الفنية، ولكن ربما لا يصعب تخطي هذه الصعوبات بالضرورة. وتكمن الإشكالية الأكثر جدية مع هذا النموذج في محاولة إظهار الأعمال الفنية بمستوى قيمة أقل من حقيقتها. فإذا كانت الغاية الوحيدة للعمل الفني نقل العاطفة أو الحالة الانفعالية، اذن ستتحدد قيمته بمدى فاعلية هذا النقل. وهذا يوحي بإمكانية

مبادلة عمل فني بعمل فني آخر دون خسارة، شريطة نقل الانفعال بشكل متساو. وبالتالي سوف يفرغ المضمون التعبيري شكل التعبير من أي معنى، أو يجعله بلا أهمية.

ولكن ليس هذا ما يحدث فعلا في معظم الفنون "التعبيرية". خذ الموسيقى الروحية وعلى سبيل المثال أغنية Bobby Womack "عبر شارع ١١٠" المشحونة بالأحاسيس العالية، والتي تجمع بين الحنو ومحاولة التحرر من الوهم. فاذا حددنا أنفسنا ضمن المشاعر المعبر عنها، يمكن عندها الاستشهاد بأغاني أخرى أداها آخرون بنفس الأسلوب – مثل Al Green أو Marvin Gaye. ولكن لن يقبل أي محب لهذا النوع من الموسيقا مبادلة أغنية "وومالك" بأغنية أخرى حتى مع تشابه المشاعر. بالإضافة الى استحالة تكافؤ الأحاسيس لاسيما في الأعمال الفنية الحقيقية التي تتضمن مشاعر وأحاسيس معقدة جدا. فيمكن إيجاد بعض الانفعالات مثل "الغضب" و"الفرح" بسهولة في النظرية وليس في التطبيق أو الممارسة. ولا تقبل معظم الأعمال الفنية المبادلة مع بعضها البعض. فما له قيمة هو الخصوصية: كيف يلفظ المغني الكلمات، خاصية الصوت لديه، وتناغم الآلات الموسيقية في تلك اللحظة، الخ. واذا كان مثل هذا التبادل صعب التصور ضمن الموسيقى الروحية، فهو أقل قبولا ضمن أسلوبين مختلفين.

ويتمحور السؤال الآخر المتعلق بالتعبيرية حول العلاقة بين العمل الفني والشيء الذي يعبر عنه، وليس واضحا ما الذي يجعل عملا فنيا، مثل لوحة ما، تعبيريا. ولا يُعتقد أن تكون الإجابة هي اختيار الموضوع، مما يعني أن جميع المواضيع المتشابهة سوف تعرض الشعور نفسه، ونحن نعرف من خلال خبرتنا أن الأمر ليس كذلك. فقد تصور لوحة ما أرض المعركة لتعبر عن الفخر الوطني، في حين تعرضها لوحة أخرى للتعبير عن الاشمئزاز من بربرية الحرب. وقد نفترض أن هذا يقع في مجال تعامل الرسام مع المشهد. ولكن يبقى غامضا كيف لعاطفة انفعالية مثل الغضب أن تُقرأ عبر الخطوط وتدرج الألوان. ربما

ترتبط بعض الألوان بمعايير معينة في أذهان الأشخاص: فقد يشير الأحمر مثلا الى الغضب. ولكن لا تبدو فكرة وجود رمز لوني للانفعالات مؤثر قابلة للتصديق. فبعض الألوان مرتبطة بأشياء متعددة مختلفة (الأحمر مثلا مرتبط مع الجنس والخطر والغضب)، وبعض الألوان لا يقابلها شعور واضح مرتبط بها (الأصفر مثلا). كما أن تعقيدات الحياة العاطفية الانفعالية تفوق الألوان المتوفرة. ومن الصعب تصور وجود لون أو خليط من الألوان قادر على التعبير عن "شعور 'عبر الشارع ١١٠'".

لا تقل الصعوبات التي تواجهها نظرية "الانفعالية المنقولة" عند التفكير بدور الجمهور. وتبدو الفكرة أن مشاهد اللوحة "الغاضبة" سوف يختبر استجابة عاطفية ملائمة – وهي الغضب نفسه ربما. اذن كيف تثار المشاعر من خلال النظر الى لوحة مقارنة بالعاطفة الانفعالية في الحياة العادية؟ ويُفترض أن تكون المسرحيات والروايات والقصائد والمسلسلات التلفازية تعبيرية بهذه الطريقة. وبالتأكيد تلعب الاستجابة العاطفية دورا مهما عند معظم الأشخاص الذين يختبرون الفن. ولكن سيكون غريبا اذا شاهد شخص Othello أن يشعر بنفس الشعور عند وفاة "ديسدومونا" كما لو أنه يشاهد جريمة قتل حقيقية. من يشاهد المسرحية يعرف تماما أنه لم يتعرض أحد للضرر أو الأذى، وبالتالي حتى نفكر بأن المشاهد يمر ببساطة بهذا الانفعال في الحالة العادية يبدو نوعا من التضليل. وبدلا من ذلك ربما يجب وصف الاستجابة وكأنها تتضمن إدراكا خياليا. ويبدو واضحا أن دور العاطفة الانفعالية في الفن أكثر تعقيدا مما يوحي به نموذج "الانفعالية المنقولة".

وإذا كان التقاط العاطفة الانفعالية من الفن بسهولة التقاط البرد، فلن يكون هناك حاجة لأي معرفة أومهارة أو تدريب من ناحية المشاهد مهما يكن شكل الفن. وسيقوم المشاهد ببساطة بالنظر الى اللوحة لاستثارة العاطفة

الانفعالية المناسبة. بالإضافة الى أنه اذا كان تقديرنا للفن يقع بالكامل في حدود استجابة انفعالية معينة، اذن فأي شخص لم يلتقط العاطفة الانفعالية الصحيحة فهو لا يقدر الفن حقيقة. ولكن يخفق هذا التفسير مرة ثانية في تقدير العلاقة المعقدة للإحساس بالمعرفة والاعتقاد. تصور عملا فنيا صُنع من قبل فنان عميق التدين، وهذا العمل مليء بصور المعاناة بقصد إثارة مشاعر التقوى. ولكن قد لا يشعر بعض المشاهدين الذين لا يشاركون الرسام اعتقاداته بأي انفعال. وقد يرفض البعض الآخر هذه الاعتقادات ولكن ربما يمر بخبرة انفعالية من نوع ما. ولكن يحتمل أن تكون كلا المجموعتين من المشاهدين على مستوى عال من المهارة والمعرفة ومن محبي الفن، ولذلك فمن غير المعقول أن نحكم على المجموعة الأولى بإخفاقها في تلمس القيمة الفنية. واذا زعمنا صحة الفكرة، يصعب فهم كيفية تقديرنا لأعمال فنية في العصور الماضية صنعها أفراد لا نشاركهم اعتقاداتهم. فليس كل من يستجيب لـ Bach في "St Matthew Passion" مسيحيا، وليس كل من يستمتع بمسرحية شكسبير «هنري الخامس» انجليزيا وطنيا.

تقتضي نظرية الانفعالية المنقولة ارتكاز معيار الحكم على العمل الفني إما على «نوعية» الشعور المتضمن أو فعالية الوسيط في التأثير على الجمهور. يرجح أن يقود محك «النوعية» إلى حكم أخلاقي: إذا تمت الموافقة على الشعور فالعمل جيد، وسيحكم على الفن من خلال قدرته على إنتاج ما يرقى بالناحية الأخلاقية الروحية لدى الجمهور. وربما تكون اللوحات التعليمية الموعظية في العصر الفيكتوري مثالا على هذا النوع، فكثير منها قد صمم لتوليد المشاعر «الصحيحة» في المشاهد. وللأسف قد يقع الإحساس المرهف الرقيق وراء عمل وضيع غير متقن، أما اللوحات الرائعة فقد لا يسندها أي إحساس. واذا تذكرنا قول «سترافنسكي» فيما يتعلق بالصدق، يبدو محك الفعالية أشد

سوءا. فإذا تم الحكم على قيمة عمل فني وفق مدى نجاحه في توصيل العاطفة الانفعالية لعدد كبير من الناس وبسرعة عالية، اذن ستكون الموسيقا الراقصة من أعلى أشكال الفنون رفعة. ولا يشكل هذا انتقادا لموسيقا الديسكو ولكن للإيحاء بأن أي نظرية في الفن تستلزم ذلك الاستنتاج يجب أن تكون خاطئة (تُعرف الحجة الموظفة هنا بـ «الإثبات غير المباشر» أو «الاختزال الى مستوى مناف للعقل» **reduction ad absurdum** – انظر الصندوق). حتى بالنسبة للمغرمين بموسيقا الروك فالتمييز بينهم يتم على أسس أخرى وليس على أساس قدرتها على إثارة أمواج من الانفعال بين المستمعين.

لذلك تواجه نظرية الانفعالية المنقولة العديد من الاعتراضات، فالتركيز على الشعور فوق أي شيء آخر يبدو غير عقلاني:

- إنها تثير إشكاليات حول موقع الصدق ومعنى الصدق في العمل الفني
- إنها تقدم تفسيرا مبسطا للشعور
- إنها تتعارض مع ما نفكر به بشكل طبيعي فيما يتعلق بالفن

ويجب أن يؤخذ الاعتراض الأخير بجدية كبيرة. فاذا كانت نظرية تزعم أنها تفسر الفن بصورة تتضارب مع العديد من حدوسنا، اذن يجب التخلص من النظرية وليس من تلك الحدوس. نحن بحاجة الى نظرية أفضل في التعبير، ولا بد من تجنب الميل للتقليل من شأن خصوصية بعض الأعمال الفنية ذات النوعية الخاصة، ويجب أن تسعى للاقتراب مما يفعله فعلا الفنانون والجمهور.

فكر بشكل نقدي!

الإثبات غير المباشر

(الاختزال إلى مستوى مناف للعقل)

يقصد بالتعبير اللاتيني reduction ad absurdum الاختزال إلى شيء مناف للعقل. إنها التسمية التي تطلق على نوع من الجدل الشائع الذي يُستخدم لدحض ادعاء نختلف معه. والفكرة الأساسية تنص على أنه إذا كانت قضية تستلزم منطقيا قضية أخرى منافية للعقل أو متناقضة، إذن فالقضية الأولى خاطئة.

لنفترض أنك خلال نقاش حول طبيعة الفن تضع تعريفا للفن بأنه أي شيء يُعرض في المتاحف الفنية. ثم أرد عليك، من خلال وجهة نظرك، أنه اذا أخذ أمين المتحف كرسيا من مقهى ووضعه في مكان العرض في المتحف - يصبح في تلك اللحظة شيء وظيفي غير ممتع عملا فنيا فجأة. ولكن من السخف افتراض أن الأشياء يمكن أن تغير وضعها بهذه الطريقة، وبالتالي لا بد أن يكون تعريفك خاطئا. وهنا أكون قد اختزلت موقفك إلى شيء مناف للعقل.

العودة إلى الفن والتعبير: حالة الموسيقا

رغم كل تلك الصعوبات، مايزال معقولا الاعتقاد بأن التعبير مهم بالنسبة للفن، حتى وإن كان أكثر من مجرد تعبير. وأي مقاربة تسعى الى نبذ أو تهميش هذه الرؤيا عليها أن تقدم نظرية أفضل حول كيفية إنتاج واستهلاك الفن. وعليها أن تفسر لماذا يظن العديد من الناس أن الفن الذي يحبون تعبيري الى حد ما. وتبدو أطروحة الفن كتعبير قوية بشكل خاص مقارنة بأطروحة الفن كمحاكاة، حيث تستثير الكلمات والصور حياة وخبرات الناس. ويزيد الأمر صعوبة حين

نفكر بتلك الفنون غير الرمزية أو الموسيقا الآلاتية الصرفة. فليس من السهل ربط هذه الأشكال الفنية بنمط التعبير الذي ناقشناه، فبدون حضور الكلمات أو الأشكال المأخوذة من الحياة فإنه من الصعب القول أو التكهن بما تعبر عنه هذه الأعمال. في حالة الموسيقا مثلا، يصعب التفكير بما يربط بين تدرجات الصوت والايقاعات والشعور. ومع هذا فالموسيقا هي التي يصفها الناس دائما بأنها تنقل الانفعالات القوية. كيف يُفترض حدوث هذا؟ كيف يمكن لانعدام الكلمات والصور في تدرجات الصوت والإيقاعات أن يعبر عن الغضب والأسى والسعادة والرضا؟ نعرض هنا إحدى الرؤى الممكنة:

ان العلاقة بين الموسيقا والتعبير تشبه لغة ذات خصائص موسيقية صرفة توحي بضرورة الشعور لدى الجمهور. وعادة نختبر المفاتيح الصغرى وكأنها تعبر عن الحزن، وتعبر بعض الأوتار عن الإصرار أو العزم أو المشاعر الإيجابية، وتوحي بعض الأوتار الأخرى بالكآبة وهكذا. ومن خلال درجة سرعة العزف والإيقاع والعناصر الأخرى يمكن أن نصنع نوعا من "لغة الموسيقا".

من إشكاليات هذه الرؤية كيف يُفترض أن تتناسب الطرز الموسيقية غير الغربية ضمن هذه اللغة. أي ليس واضحاً كيف يُفترض أن تعمل هذه اللغة. فالموسيقى تترك مستمعيها بآراء مختلفة حول ما تعبر عنه، وسيرد أصحاب هذه المقاربة أن بعض المستمعين لا يستمعون بشكل جيد. ولكن هذا رأي دائري حيث يرى أن الاختلافات في الرأي تعود للإخفاق في "قراءة" اللغة. ونطرح السؤال مرة ثانية: كيف نعرف متى يكون التأويل صحيحاً؟

إذا كانت الموسيقا لغة الانفعالات فعلا، فنحن نفتقد لأي تفسير دقيق حول كيفية امتلاك العناصر الموسيقية القوة التعبيرية التي لديها؟ إن تعقيد بعض أنواع الموسيقا – استخدامها للأنغام اللحنية melody أو المنسجمة harmony والإيقاع – يترك السؤال مفتوحاً: كيف يستطيع المؤلف الموسيقي تحقيق التأثير أو الغاية المرغوبة؟ وإذا كانت هذه هي الطريقة التي "تتكلم" بها الموسيقا، فهل علينا

افتراض أن جميع المؤلفين الموسيقيين يتحدثون اللغة نفسها؟ إن "باخ" Bach و"سترافنسكي" Stravinsky و"إلينجتون" Ellington مؤلفون موسيقيون مختلفون جدا، واذا كانوا تعبيريين، فإنهم بالتأكيد ليسوا تعبيريين بالطريقة نفسها.

الشكلانية

تقودنا الاعتبارات المذكورة أعلاه الى التنكر لفكرة أن الموسيقا تعبير عن انفعال. وبدلا من ذلك يُعتقد أن قيمة الموسيقى تُنسب لخواصها الشكلية: اجتماع عناصر الموسيقا الخالصة يجعلها جميلة. إن تقدير الشكل – طريقة ترابط العناصر مع بعضها مثل درجة الصوت وطبقة الصوت وسرعة العزف كأشكال أو أنساق – يعمق فهم وتقدير المستمع الى قطعة موسيقية. وهذا التشديد على الشكل – طريقة ترابط خصائص معينة مع بعضها البعض في العمل الفني بطرق متنوعة ورائعة – ليس مقصورا بالتأكيد على الموسيقا. حيث يمكن تقدير الرسم والرقص والنحت والشعر وحتى الرواية بهذه الطريقة.

ولكن يبقى السؤال فيما اذا كان بالإمكان دائما فصل الجوانب الشكلية الصرفة عن الجوانب الأخرى لهذه الأعمال. تبدو بعض الأشكال الفنية، كما رأينا سابقا، نوعا من التقليد أو المحاكاة. ربما تكون الرواية متناسقة في تعاطيها مع مقولاتها ولغتها الإنشائية، على سبيل المثال، ولكن القارئ يتوقع عادة أن تدور حول شيء ما: أن يكون لها موضوع وليست قائمة بذاتها. وهذا هو الحال بالنسبة لأغلبية الروايات. لكن هذا لم يثن النقاد عن الإجابة على سؤالنا الاستهلالي – ما القيمة التي نجدها في الفن؟ – من خلال الأطروحة القائلة إن جميع الفنون تحصل على قيمتها الإستطيقية الحقيقية عبر خواصها الشكلية. وتبدو حجة الشكل كونه القيمة الإستطيقية الوحيدة في أقوى حالاتها عند التفكير بالرسم التجريدي أو الموسيقا الآلاتية، لغياب الحاجة الى موضوع. وأي

اعتراضات جدية على حجة "الشكل" في هذه الأعمال يرجح أن تثير الشكوك حول قابلية تطبيقها في مواضع أخرى كذلك.

لنرى كيف يمكن أن نتقدم بهذه المناظرة، وسنبدأ أولا بعرض تفسير يزعم أن قيمة الموسيقا تكمن في شكلها فقط، ونعرض فيما يلي قضية قوية لهذه الرؤيا:

> **إن الموسيقا الآلاتية (التوزيع الموسيقي للأوكسترا) جميلة بسبب الطرق التي يستخدم من خلالها المؤلف الموسيقي العناصر المتوفرة لصنع شيء جميل. إنها ليست "حول" شيء، ولكنها هي "بذاتها". أن موضوع الموسيقا هو الموسيقا نفسها. وأي شيء آخر – مثل الفرح أو الخوف وغيره – يتم إسقاطه على الموسيقا من جانب المستمع.**

ويمكن دعم هذا الموقف بالطريقة التالية. اذا قلنا أن الموسيقا تعبر عن حالات انفعالية بطريقة ما، فنحن لا نفهم ما هي هذه الانفعالات. فالانفعالات تتضمن اعتقادات، وهذا يعني أنها تُوجَه دائما بطريقة ما. اذا كنت غاضبا فلأنني أعتقد أن هناك ما يستحق الغضب، أي غاضبا بسبب شيء أو غاضبا من أحد. ولكن بما أن الموسيقا لا تحتوي مفاهيم، فلا يمكن توجيهها باتجاه أي شيء أو حول شيء. وأقصى شيء يمكن أن تفعله الموسيقا نقل أشياء بحالة تسارع أو انكماش أو امتداد أو تباطؤ أو ارتفاع. . . الخ. ويبدو أن المستمعين يربطون هذه الخواص بانفعالات معينة، وبالتالي يقودهم هذا الى الظن بأن الموسيقا تعبر عن عاطفة انفعالية. وعلى الرغم من احتمال توتر أو هدوء المستمع بطريقة ما بسبب درجة الصوت والإيقاع وأسلوب تصعيد الصوت وغيرها، الا أن هذا لا يعني أن الموسيقا تتعلق بشيء أو تعبر عن أي شيء. فالموسيقا، ليست كاللغة، لا تحتوي إشارات أو رموز تدل على أي شيء فيما وراء نفسها. من الممكن استخدام كلمات تصف الانفعالات – الفرح، الغضب، الحزن – لوصف الموسيقا، ولكن كل ما نفعله هو استخدام لغة مجازية. وكذلك الأمر عند استخدامنا

كلمات توصيفية للطقس – لطيف، دافئ... الخ. ولكن الوصف الدقيق سيكون توصيفيا محضا مثل: "هذه الموسيقا أسرع على سلم سي الصغير".

يعتبر هذا الموقف الشكلاني ذا جاذبية معقولة من جهات عدة. فمقولته تبدو صحيحة حول الانفعالات لأنه يأخذ بعين الاعتبار ميل معظمنا الى الاستغراق في تفكير حالم عند الاستماع الى الموسيقا، والمبالغة في مشاعرنا بدلا من الانتباه الى ما نسمع فعلا. كما أنه يتجنب تعليق المشاعر على الصوت، ويشدد على دور الاعتقادات في الانفعالات مما يجعله جديرا بالتصديق.

من الظواهر التي تم إغفالها في هذا التفسير المزاج، فهو ليس كالانفعال ولا يحتاج الى أن يُوجّه الى شيء محدد. فهل يكون هو ذلك الشيء الذي يتم التعبير عنه بواسطة الموسيقا؟ كما أستطيع أن أكون بمزاج سعيد أو حزين دون التفكير بحدث أو بشخص، كذلك هي الموسيقا يمكن أن تكون سعيدة أو حزينة. قد يجيب الشكلانيون أنه على الرغم من أن الأمزجة غير موجهة، الا أنها تُنسب للأشخاص وفق الخصائص السلوكية، وربما لا ترتبط بقضايا ولكنها تطبع أحكامنا على الأشياء. أنت تعرف أني حزين لأنني أسلك سلوكا حزينا، واذا كنت حزينا فإن خبرتي بالعالم تتلون بمزاجي، وبالتالي تؤثر على أحكامي. والمزاج مثل الانفعال شيء عام وليس مجرد إحساس داخلي عائم. وهذا يعني أنه لا يمكن فصل استخدام مصطلحات المزاج مثل "حزين" أو "سعيد" عن السلوك البشري وعزوها الى علامات التمهل الموسيقية وتغيير طبقة الصوت أو الانتقال من نغمة الى أخرى.

أهمية المجاز

هناك إشكالية جوهرية في التفسير الشكلاني للموسيقا: إنها لا تتفق مع خبرتنا في الموسيقا. إن الاستماع الى الموسيقا – كشيء مختلف عن الاستماع الى الأصوات – يعني حضور شيء أو كائن خيالي. وحتى تتكامل خبرة

الاستماع الى الموسيقا لا بد من سماعها وكأنها حركة. فالموسيقا ترتفع وتنخفض وتتسارع وتتباطأ وتتلاحق النغمات وتتوالد وتحول بعضها بعضا. وربما نظن أنه اذا كان هناك حركة، فلا بد من وجود مكان للحركة – ولكن في الواقع ما من شيء يتحرك وما من مكان يمكن أن تحدث فيه هذه الحركة. هناك فقط ذبذبات أو اهتزازات في الهواء، أي أحداث فيزيائية تلتقطها الأذن كصوت. ولكن سماع الصوت ليس مثل الادراك الحسي للموسيقا، فنحن نسمع الموسيقا وكأن هناك فضاء موسيقيا تتحرك الأشكال المصنوعة من النغمات خلاله. وهذا نوع من الفهم المجازي للأحداث السمعية حيث يسمع المستمع موسيقا في الصوت. اذا كان هذا التفسير صحيحا، اذن ما وصفناه ليس مجرد طريقة وحيدة لسماع الموسيقا، ولكن هذا الادراك الحسي لكائن خيالي (فضاء تحدث فيه الحركة) هو "الاستماع للموسيقا".

هذا يعني أن المجاز يقع في قلب التفسير "الشكلاني" لقطعة موسيقية – شكل ديناميكي حيث تولد الأصوات المكررة أصواتا أخرى وتظهر بهيئة أخرى وتصعد الى القمة ويردد كل منها صدى الآخر وهكذا. وليست هذه الخصائص اضافة اختيارية تُسقط على الموسيقا من جانب مستمعين كسالى. صحيح أنه يمكن الاكتفاء بوصف تقني صرف بقولنا إن هذه القطعة معزوفة على سلم سي الصغير أو أنها تُعزف بشكل معتدل البطء. ولا ننكر أهمية وفائدة هذه المعلومات، ولكن من التضليل افتراض أن هذا الوصف التقني هو الشيء الحقيقي في الموسيقا مقارنة بالوصف المجازي الذي يتضمن إسقاطا من جانبنا.

هذه نقطة مهمة تعيدنا الى إشكالية كيفية تعبير الموسيقا عن معنى. وبما أن المجاز شيء جوهري لخبرة الاستماع للموسيقا، فيمكن أن تقودنا المجازات الأخرى لرحلة أو نضال أو نصر أو هزيمة الى تطابق خيالي مع حركة الموسيقا. ويحدث هذا على الرغم من حقيقة غياب الذات التي تختبر الانفعالات في الموسيقا، على عكس المسرحية أو الرواية، وغياب الموضوع لتوجيه الانفعالات

باتجاهه. نحن نستطيع في الحياة كما في الفن ادراك التعبير الانفعالي حتى وان كنا لا نعرف موضوعه. إن لوحة لوجه ملتو من الألم هي لوحة تعبيرية. وكذلك في الموسيقا، لا يوجد شخص حقيقي أو موصوع حقيقي. ولكن هناك شيئا ما يقع بينهما: تعبير الشعور. وكيف يؤثر هذا في المستمع، إنها الفكرة التي ذكرناها سابقا حول ما نظنه عندما ننخرط في شيء خيالي والتي يمكن قبولها هنا: لن يشعر المستمع تماما كما يشعر بانفعال ينشأ عن حدث حقيقي، ولكنه سيضمر خياليا هذا الاحساس. إنها ليست حالة اعتناق اعتقاد حقيقي ولكن الحصول على نوع معين من الخبرة – شيء مرتبط بنا، شيء حافل بالذكريات، انه انفعال ولكنه ليس الانفعال ذاته.

لقد رأينا أن الموقف الشكلاني يواجه صعوبات عديدة حتى لو كان تفسيراً للفنون غير المقلدة (التي لا تتبع أسلوب المحاكاة) مثل الموسيقا الآلاتية. وتتصاعد هذه الصعوبات في فنون المحاكاة مثل الرواية والسينما، حيث يوجد موضوع واضح فيها. على سبيل المثال، يمتلك فيلم **Jean Renoir** (قواعد اللعبة) خواص شكلانية بالتأكيد، ولكن قيمته الإستطيقية لا تأتي من الشكل فقط. حيث يمكن الاستمتاع بالفيلم بسبب الاستخدام القوي والفعال للكاميرا، وبسبب أسلوب التركيز العميق وإعطاء المشاهد صورة شديدة العمق، أو طريقة الحبكة التي نسجت أقدار أفراد مختلفين في أنساق ممتعة بحد ذاتها. وهناك خواص أخرى مثل الخلفية واستخدام الصوت وغيره من المؤثرات. وبالتالي اعتبار مثل هذه الخواص الشكلانية هي النقطة الأساسية في الفيلم لا يخلو من التضليل. عندما عرض الفيلم أول مرة عام ١٩٣٩ أثار بعض الجمهور الشغب في السينما. وما شاهده الجمهور (ولم يحبه) هو المضمون الاجتماعي – السياسي – لقد كان انتقاداً قاسياً للمجتمع الأناني الغافل للهاوية التي كان على وشك السقوط بها في ذلك الوقت.

ولكن، وبينما تكشف هذه الملاحظات عن قصور الشكلانية، لا شيء مما قلناه يثبت أن الموضوع أو المقولة أو الصدق له قيمة استطيقية. قد يرتبك المشاهدون والقارئون بالخواص غير الشكلانية، وقد يدعي مناصر الشكلانية أن هذا الارباك نتيجة العمل عبر وسيط غير صاف أو مشوه. أي أن الفن المصنوع من الكلمات أو الصور يميل الى صرف السذج أو غير المثقفين عن الخواص الشكلانية. وعبّر عن هذا المدخل الناقد Walter Pater بقوله الشهير: "كل الفنون تطمح لأن تصل الى مستوى الموسيقا". بالنسبة للشكلاني، يمتلك العمل الفني خواص متنوعة تُشتق من تنظيم الأشكال وتدرج الأصوات وغيرها، وهي التي يستجيب لها المشاهد أو المستمع أو القارئ. ولذلك اذا أردنا الاستماع الى النظرية الشكلانية دون حكم مسبق، علينا دراسة كيفية إجابتها على السؤالين التاليين:

- ماذا نقيّم في الشكل بالضبط؟
- ما هو نوع الاستجابة المفترضة من الجمهور؟

الشكل والجمال

لدينا هنا جواب تقليدي جدا للسؤال المتعلق بقيمة الشكل:

ما نقيمه أو نقدره في الفن هو الجمال.

من المقنع أن نترك هذه الاجابة كما هي ونسأل عما نقصده بالجمال. قد نجيب بأن طبيعة وحضور الجمال في العمل الفني واضح وأي شخص يمكنه إدراكه. ولكن هذا يجعل تحديد هوية الجمال وتقديره مسألة تتعلق بالحدس. والمشكلة في الحدس كأساس لاكتشاف الجمال أنه يعوق جميع أنواع النقاشات والمناظرات وعدم الاتفاق، ويجعل من الصعوبة فهم سبب موافقتنا أو عدم موافقتنا حول أي الأشياء جميلة او ما يمكن فعله عند مناقشة أحكامنا. اذا كان

"الحدس الجمالي" صحيحاً، فإننا عندما ننظر الى سقف كنيسة Sistine، أو نستمع الى الأوبرا الرعوية لبتهوفن، فلا شيء يمكن قوله إلّا أنه جميل. وإذا لم يوافق شخص على قولنا فلا يوجد حوار أو نقاش ممكن لأننا وصلنا الى الجمال من خلال حدسنا أما الآخر فلم يستطع.

وليس هذا ما يحدث فعلاً، فعند الممارسة نحن نبين لماذا نعتقد أن شيئا ما جميل والآخر ليس جميلاً، ونحاول دعم أحكامنا ببعض خصائص العمل الفني محل النقاش. وبدلا من الإشارة والتنهد أمام العمل الجميل، نستخدم كلمات لنقل أحكامنا والمجادلة فيها في محاولة للإقناع، ولكن أي كلمات؟

إن جزءاً من المشكلة يكمن في أن كلمة "جميل" beautiful في الإنجليزية تغطي نطاقاً واسعاً جداً من الأشياء: غروب الشمس، لحن منفرد على الترمبو، طفل، قصيدة، حصان، وأي شيء تقريباً يمكن أن يُطلق عليه كلمة جميل. اذا أشارت الكلمة الى شيء ما يملك جميع هذه الأشياء، فلا يبدو واضحاً ما هو هذا الشيء. وقد يصعب القول ما هو المشترك بين طفل جميل وعزف منفرد جميل على الترمبو. لذلك فنحن بحاجة الى مصطلحات أكثر تخصيصاً من "جميل". وكثير من المصطلحات مثل "فخم" أو "أنيق" مصطلحات عامة، ولذلك مانزال بحاجة الى مصطلحات أكثر خصوصية في حالات معينة. إذا كان الشيء محل السؤال أنيقاً ورائعاً، فقد نوظف مصطلحاً مثل "رشيق" لنصف أسباب أناقته. ولكن ليس واضحاً كيف يرتبط "انيق" بـ "رشيق"، هل كل منهما يقبل الآخر؟

حالما يضع شخص ما مجموعة من القواعد لتحديد ما هو جميل – وهناك العديد من المحاولات للقيام بهذا – فإن شيئا ما يظهر ويخترق جميع القواعد. لقد أطلق على Primavera لـ Botticelli مصطلح جميل من قبل العديد من نقاد الفن والناس العاديين. وكذلك قيل عن "إيقاع الخريف" لـ Jackson Pollock.

هل كلاهما جميل لأسباب مختلفة (ويبدو أن معنى "جميل" واسع جدا ويصعب تخصيصه)؟ أو أن أحدهما ليس جميلاً على الإطلاق (مما يوحي أننا نقدر اللاجمال في الفن)؟ ويبدو أن هذا الجمال له علاقة باستجابة المشاهد أو المستمع، وهي أكبر من إمكانية تحديدها في خصوصية عمل فني معين.

الموقف الإسطيقي

إذا كان ما قلناه صحيحاً، فمن الأفضل تحري طبيعة استجاباتنا للفن بدلاً من البحث عن "عامل x" الذي تمتلكه جميع الأشياء الجميلة. فقد يكون هناك نوع معين من الخبرة القابلة للتطابق مع "الاستجابة الاستطيقية"، لذلك هناك إمكانية لتمييزها عن الاستجابات الاخرى "الاستجابات غير الإستطيقية". وفيما يلي تفسير ممكن لما تتضمنه هذه الاستجابة:

> **إن الاستجابة الإستطيقية هي نوع من البعد والتجرد. عندما أرى قاطع طريق في فيلم فأنا لا أتحاشاه، أو لا أتصرف وكأني أعيش خبرة حقيقية. أنا أفكر مليا بالشيء الذي أمامي لما هو عليه، لذاته، وليس كشيء يمثل لي تهديدا أو فرصة. فأنا أستجيب له كظاهرة إستطيقية.**

والادعاء هنا هو أن الاستجابة الإستطيقية تتسم ببعد معين عن اهتماماتنا العادية. فنحن نفكر ونتأمل الظاهرة الإستطيقية في ذاتها بدلاً من الفائدة التي يمكن أن تقدمها لنا. وتبقى الطبيعة الدقيقة لهذه الخبرة غير واضحة وكذلك الظروف الدقيقة التي تجعلها تحدث. وإذا لم يوجد شيء قادر على تحفيز الاستجابة الإستطيقية، فستبدو أنها قد سُببت بواسطة سمة أو خاصية في موضوع ما.

ويبدو أننا نعود الى عامل X الغامض. على افتراض أننا نعرف ردة الفعل لأننا في حالة استجابة للجمال، أو X، ونحن نعرف هذا لأنه لدينا الاستجابة الخاصة. ولكن هذا ليس أكثر من الإشارة والتنفس العميق، وقد يدفع الى الشك بأن الحكم الإستطيقي اعتباطي أو انفعال ذاتي. وإذا لم تستطع أن تبين

أن هذه الاستجابة تختلف عن مجرد القول «لقد أحببته» أو «لقد حركني» ، فإن الخبرات الإستطيقية من نفس نوع خبرات تناول المثلجات أو التزلج على الشاطئ . بالإضافة الى أنه بينما يشدد هذا التفسير على الجانب غير الأدواتي والتأملي للخبرة الإستطيقية ، فهو يتجاهل بعدا مهما وهو ارتباطنا بالفن ، وأن انفعالاتنا تثار بسبب ما نراه ونسمعه . نحن نهتم بما نراه ، وقدرتنا على التفكير بشكل خيالي ، كما ذكرنا سابقا ، تعني أنه يمكن أن نتأثر بمعاناة «لير» أو «كورديليا» أو «ديسديمونا» دون الخلط بين ما نراه وبين خبرة الموت أو الفقد الحقيقية .

نحن بحاجة الى تفسير أفضل للاستجابة الإستطيقية . وتعتبر التفسيرات التي تصف أو تميز ردود أفعالنا على الفن من ناحية الانفعال أو الحدس غير كافية لأنها تهمل دور العقل . فنحن نشعر ونفكر عندما نتعاطى مع الفن ، والا لن نكون قادرين على إيصال خبرتنا فيما وراء الإشارة اليه والتنهد أمامه . وسيكون التفسير الجيد هو الذي يجمع ما بين هذا الجانب من «الشعور الداخلي» لاستجابتنا مع ذلك الجانب التقييمي . بدون ذلك لا يمكن أن نكسر تلك الدائرة الغامضة وغير الكلامية عن «الشكل - استجابة خاصة - الشكل» . فلندرس اذن إحدى أكثر المحاولات تأثيرا في تقديم هذا التفسير .

طبيعة الحكم الإستطيقي

قدم التفسير الذي سوف ندرسه «إيمانويل كانت» ، وظهر في كتابه «نقد الحكم» والذي كان جزءا من مشروعه في الفلسفة النقدية . ما قاله «كانت» حول الإستطيقيا» معقدا جدا ولا نستطيع عرضه بالكامل هنا ، ولكننا سوف نستعرض باختصار بعض الادعاءات المهمة التي قدمها .

تتضمن الاستجابة الإستطيقية **حكما judgment** . إنه نوع خاص من الأحكام ويجب أن يُميَّز بوضوح عن طريقتين مختلفتين عند تفاعلنا مع الأشياء في عالمنا . أولا ، لا يشبه الحكم الإستطيقي ما دعاه «كانت» بالأحكام المنطقية التي

تتعلق بالشيء اذا كان هو ام لا . ومن الأمثلة على الأحكام المنطقية «هذا رداء أزرق» ، «هذا كلب» (وليس شجرة أو غيمة) . إنها تتطلب حالة من المعرفة ، واذا كان الحكم صحيحا سيكون أي شيء يخالفه خاطئا . فهي ليست تفضيلا شخصيا: إما أن يكون كلبا أو أنه شيء آخر .

تشبه الأحكام الإستطيقية الأحكام المنطقية في كونها تنقل شيئا للآخرين ، ولكن ما توصله الأحكام الإستطيقية خاصا جدا . وهي ليست ادعاءات بسيطة حول ما هي الحالة في العالم «في الخارج هناك» . وهي تشير الى أن الشخص المتحدث لديه نوع من الخبرة . ومن المهم هنا التمييز بين الأحكام الإستطيقية وبين الأحكام «الخاصة» التي نصنعها عندما يرضينا شيء ما . فالأحكام الخاصة تعبر بالكاد عن متعة فردية: أحب شوكولا الفستق ، ولكنك قد لا تحبها ، واذا قلت أن مذاقها لذيذ وأنت تقول أنها كريهة ، فلا أحد منا خاطئ ولكننا نختلف فقط . بالنسبة للحكم الإستطيقي فالوضع مختلف تماما: عندما أستمع الى Miles Davis وأقول «هذا جميل» ، وهذا يعني أن الموسيقا أثرت بي ولا بد أن تتأثر بها بشكل مماثل . والسبب وراء وجوب تأثرك بها بنفس الطريقة: (١) لأن هذه الموسيقا جميلة ، (٢) ولأن تأثرك مهم . اذا لم أظن هذا ، ربما سأستمع وحدي متنهدا: ستكون هذه الخبرة تخصني وحدي كما هي شوكولا الفستق . وكذلك اذا قلت أنها قبيحة ، سأقول بأنك خاطئ لأننا نتكلم هنا عن خواص معينة تملكها الموسيقا ، وليس كما هو الحال مع شوكولا الفستق .

بالنسبة لـ «كانت» ، المتعة التي نختبرها أمام عمل فني ليست ضمن اهتماماتنا . وهذا لا يعني أننا لا نهتم بالفن ، ولكننا نهتم بطريقة لا تثار بواسطة احتياجاتنا ورغباتنا . فنحن نتأمل الألوان والألحان والحوارات وغيرها كما هي عليه ، وليس للمنفعة أو الفائدة التي سنحصل عليها . والخلاصة هنا أن «كانت» يرى أن نوع اللذة الذي نختبره عندما نقول عن أي شيء أنه جميل **يختلف نوعيا** عن النوع الذي يدفعنا للقول أن مذاق شوكولا الفستق لذيذ . للنوع الأول شيء

من المصداقية العالمية، في حين أن الأخير يعبر فقط عن رضا شخصي. وأعتقد أن أي شخص يسمع Miles Davis وهو يعزف «ماذا بعد؟» لابد أن يستجيب اليه كما أفعل، ولا أعتقد أن أي شخص يجب أن يحب شوكولا الفستق. ولكن هذا لا يعني القول بتساوي مرتبة الحكم الإستطيقي مع «هذا كلب». فالأحكام المنطقية تقدم لنا معرفة ولا تعترف بالمعارضة. أستطيع أن أطالب بموافقتك على أن ذلك الشيء المليء بالفرو والذي يحرك ذيله هو كلب وليس شجرة. إنه ليس كالعزف المنفرد على التريمبو الذي أعشق. لا أتوقع أن يفرض حكمي عليك الموافقة هذه المرة، ولكني سأفترض بأنه لابد أنك تتفق معي. انا لا أقول أن الألحان المنفردة على التريمبو من هذا النوع جميلة بالمطلق، أو أن أي شيء من «مايلز» جميل، إنما أنا أحكم على تسجيل خاص لـ «مايلز» وهو يعزف التريمبو بشكل جميل وأطلب اتفاقك معي. والسؤال هنا: ما الذي يدفعني لهذا الطلب؟ حتى نفهم إجابة «كانت» لابد من النظر مرة ثانية الى الفرق بين الأحكام الإستطيقية والأحكام المنطقية.

كما رأينا في فصل الميتافيزيقيا، لم يعتقد «كانت» بأن العقل مجرد آلة تسجيل تسجل ببساطة المدخلات التي تنقلها الحواس. وهو يرى أنه ينظم بشكل فاعل وإيجابي خبرتنا، ولذلك النظر عبارة عن «النظر كما». أن نمتلك خبرة معينة يعني أننا نختبر عالما مؤلفا من أشياء (شجرة البتولا، كلب صغير) تُجمع من قبلنا الى فئات من الأشياء (الأشجار بشكل عام والكلاب بشكل عام). ونحن نقوم بهذا بسبب قدرتنا العقلية، ولحاجة العقل لتشكيل ولتصنيف الخبرات. وبدون هذا التنظيم لن يكون لدينا شكلا ولا انتظاما، وبالتالي لا يمكن الحصول على خبرة مدركة واضحة. هذا الشكل الذي نمنحه للأشياء الموجودة في العالم من عمل «المخيلة»، بينما عمل التصنيف فهو مهمة «الفاهمة» (كما دعاها «كانت»). ولذلك عندما أقول «هذا كلب»، فإن المخيلة تشكل الخبرة لتجعلنا ندرك شيئا مميزا نابحا ذا فرو ناعم، في حين أن الفاهمة تطبق المفهوم «كلب»: عندها يمكن

إدراك أن ذلك الكائن المعروض بواسطة المخيلة ينتمي الى فئة الكلاب وليس الى فئة القطط أو الأشجار. وهذا يعني أننا يمكن أن نعرف هذا الكائن وننقل معرفتنا للآخرين، والمخيلة تحصل على المعرفة بواسطة الفاهمة. هكذا نشكل الأحكام المنطقية، لكن الأحكام الإستطيقية لا تعمل بنفس الطريقة.

لا تمنحنا الأحكام الإستطيقية المعرفة من خلال عرض كائن في المخيلة وتصنيفه بواسطة الفاهمة كما ذكرنا أعلاه. إن الشيء الفريد للحكم الإستطيقي هو طريقة مؤالفته للعمل غير التمييزي والتقييمي للفاهمة مع نشاط التشكيل للمخيلة، والنتيجة شعور باللذة يتطلب التواصل. لا يمكنني فرض شعوري على الآخر، ولا يمكن إجبار أحد على شعور اللذة، ولكني مع هذا أستجيب الى الجمال بطريقة تختلف تماما عن تذوقي لشوكولا الفستق. إن التذوق عبارة عن حالة من الرضا أو الإشباع الشخصي، في حين تنشأ اللذة الإستطيقية عن استجابة للجمال خارج اهتماماتنا ومصالحنا. لنشوتي خاصية حيادية تجعلني أرغب بمشاركتها مع الآخرين. عندما نتكلم عن الفن فنحن لدينا شيء ذو معنى ودلالة للتواصل، شيء ليس بميزة شخصية ولا ميلا شخصيا ولا نوعا من الدعاية الكاذبة. ولأنه يعنينا، فنحن نقاوم أية محاولة لوضعه في ذات المستوى مع المثلجات أو الشوكولا أو الخمر الفرنسي. وفي محاولة إيصال خبرتنا لشخص آخر نؤكد على وجود مجموعة نتشارك معها في الأشياء التي تعنينا. إنها تشبه القرار حول الأشياء التي تستحق الاهتمام في العالم وذلك لإعدادنا كي نعيش في هذا العالم كمواطنين أو كأصدقاء.

تنشأ هذه اللذة أمام الجمال عبر ما يدعوه «كانت» **حرية العمل للفاهمة والمخيلة**. وما يقصده «كانت» بهذا ليس واضحا بدقة. ولكن يبدو أن الشيء الجميل – في مثالنا حول العزف المنفرد على آلة التريمبو – يزودني بشكل أو تنظيم يمكن للفاهمة فهمه كشكل من نوع معين، ولكنه ليس كافيا لتصنفه المخيلة تحت تصنيف واضح (أو مفهوم). إن مخيلتي تستثار لـ «تعمل» – لتصنع روابط

وعلاقات ولتتجول. ربما يُعزى هذا الى الطريقة المجازية الأساسية التي نفهم من خلالها الموسيقا - فنحن نسمع شجاعة، تصميم، انقباض وغيرها في صوت الآلة - عندما تُعزف أو تتردد في الذاكرة. إن الفاهمة تبقي السامع قريبا من الموسيقا المعزوفة، وتقدم نوعا من التقييد لنشوة المخيلة. نحن نستمع الى هذه الموسيقا (أو نقرأ هذه الكلمات أو ننظر الى هذه الصورة) هنا والآن، وهذا يقيد أو يحد من استجاباتنا الممكنة.

بلا شك يلقي تفسير «كانت» الضوء على أشياء مهمة ولكنه يقينا مع نتيجة دائرية غامضة للشكل: نحن نعرف أننا في حضور الجمال لأننا نشعر بلذة لامبالية، وتحدث اللذة اللامبالية في حضور الجمال. لا يقدم هذا التفسير كثيراً من المعلومات، وليس واضحاً كيف يساعدنا في تبرير أحكامنا الإستطيقية. خذ مرة ثانية نشوتي أمام عزف مقطوعة موسيقية، مناقشا صديقي الذي لابد أن يحكم ويشعر بشكل مماثل. ولكن ماذا لو لم يفعل؟ فالأسئلة الإستطيقية تولد جدالات واسعة، وخبرتنا في الإستطيقيا تكشف دائماً عن جدل ونقاش. ويبدو أن «كانت» يتركنا مع فكرة تقول بأن الأشخاص الذين يملكون ذوقا يستجيبون بشكل صحيح، بينما أولئك الذين لا يملكونه لن يستجيبوا بشكل صحيح. وحقيقة أنهم لا يستجيبون بشكل صحيح تظهرهم وكأنهم بلا ذوق أو أنهم يحكمون على الأشياء بصورة خاطئة.

وهذا في الواقع غير مرض، بالإضافة الى أنها رؤية تجعل الذوق يبدو وكأنه يعمل بطريقة مزدوجة سيئة. إن الشيء يعتبر جميلا او ليس جميلا بدون تدرج، فإما تمتلك الخبرة أو لا تمتلكها. ويبدو أنه لا توجد فكرة عن الاستجابة صعوداً وهبوطاً عندما يعيد الشخص اختبار الشيء الجميل. ولكن أيضاً لا تبدو هذه النظرية متفقة مع خبرتنا الفعلية للفن في أشكاله المختلفة. بالطبع قد يُفسد بعض المتعاملين مع الفن باستخدام مدخل خاطئ من جانب الرائي أو المستمع، فقد نسعى للحصول على إشباع أو تقييم أخلاقي أو معرفة ولاحقاً نحاول الانسجام

مع ذبذبات الشكل الصرف. ولكن هناك بالتأكيد ما يمكن قوله عن هذه القضية أكثر من ذلك. ومعظم خبرات الأشخاص في الفن والجمال ليست حالة بسيطة ومجرد تآلف مع العامل X.

وتكمن المشكلة في الطبيعة الغريبة التي تفوق الوصف والتي أشار اليها «كانت» بأنها النشوة أو اللذة. وكما ذكرنا سابقا، إن لها الصدق الذاتي الدائري الخاص وتفتقد الى التدرج الذي يطبع الإستطيقيا للشكل والجمال. فالنخبة هم الذين يتآلفون مع الذبذبات الفريدة للشكل الجميل. وهذه النخبوية كفيلة باستبعاد الكثيرين، ولكنها في أي حالة لها خاصية غير واقعية كتفسيرها لما يُفترض حدوثه عندما نتعامل مع الفن. وتتركنا مع شك في أن كل الكلام حول الدلالة وقابلية التواصل يخفي حقيقة أن الأحكام الإستطيقية تعبر فعلا عن لا شيء أكثر من الرغبات والتفضيلات الشخصية.

الذاتية

تحملنا هذه الشكوك الى الرؤيا الأكثر شيوعا فيما يتعلق بقيمة الفن:

الفن الجيد هو أي شيء يقول الشخص أنه جيد، وكما يقول المثل: يكمن الجمال في عين المشاهد.

لقد لامسنا هذا الموقف عندما تحدثنا عن الفكرة القائلة أن ما نقيمه في الفن هو الجمال في الشكل. وهذا الموقف المعبر عنه هنا يرتكز على التمييز بين الذاتية والموضوعية. حيث يفرق هذا التفسير بين نوعين من الأشياء. هناك موضوعات في العالم مثل الأشجار والجبال والتفاح، والتي لها خواص مثل الحجم والشكل والوزن، وهناك ذوات لها مواقف ورغبات وتفضيلات ومشاعر وغيرها. إذا قلت لك أن قطعة الشوكولا تزن مقدارا معينا فأنا أقدم تأكيدا حول شيء موضوعي، واذا قلت لك إنها لذيذة فأنا أقدم ادعاء يحمل صدقا ذاتيا فقط.

تعتقد النظرية الذاتية subjectivism أن الأحكام الإستطيقية ذاتية، وهي بذلك لا تخبرنا شيئا عن العمل الفني، بل تخبرنا فقط عن أثر العمل على الشخص الذي يصنع الحكم. ويتبع هذا أن حكمين متناقضين عن عمل فني لا يتعارضان حقيقة. اذا قلت أن قطعة موسيقية معينة جميلة وأنت تراها قبيحة، فلا أحدا منا خاطئ. وسيبدو من غير المعقول أن أدعي خطأ شخص ما لأنه لم يشاركني حبي لشوكولا الفستق، وكذلك حبي لعزف Miles Davis، وهذه قضية تتعلق فقط بكيفية استجابتي له.

تجذبنا هذه الرؤيا لأنها ليست قسرية، ولا أحد يستطيع التبجح بأن ردود أفعال الآخرين أقل صدقا أو شرعية من أحد آخر. وهي تبدو بديلا مناهضا للنخبوية التي ترى أن هناك من يعرفون شيئا ما عن القيمة الإستطيقية، وبالتالي يملكون بطاقة عضوية تبين أنهم ينتمون الى فئة المتذوقين أو الذين يملكون ذوقا. كما أنها تتجنب الادعاءات الضبابية وغير المؤيدة حول القيمة الإستطيقية الموضوعية المتمثلة في العامل X. ولكن هل هذه الرؤيا راسخة الأساس؟

يدعم الذاتيون أحيانا رؤيتهم بالحجة التالية:

مقدمة: هناك خلاف كبير حول الأسئلة الإستطيقية

نتيجة: لذلك فإن الأحكام الإستطيقية ذاتية

هذه الحجة معروفة بشكل واسع ولكنها مع ذلك ضعيفة تماما. فمن الواضح أن المقدمة ليست صحيحة، وحتى لو كانت صحيحة فإن النتيجة لن تتبعها منطقيا أو لن تنشأ عنها. مقابل ما تؤكده المقدمة، يمكن الإشارة الى مقدار كبير من الإجماع في الأحكام الإستطيقية، ومن يبحث في تاريخ الرسم والدراما والرواية والموسيقا وغيرها يمكنه التحقق من هذا. فكم عدد الأشخاص الذين يناصرون «هيومل» Hummel على «بيتهوفن» Beethoven، أو «بيمونت»Beaumont و«فلتشر» Fletcher على «شكسبير»؟ وعند إعادة التقييم،

فإنها تتم مقابل هذه الخلفية من الاتفاق العام. ويرتكز عادة التحدي الفعال للمحك على حجج حول القيمة الإستطيقية لأعمال فنية معينة، وليس على إساس إنكار أن مثل هذه الحجج ممكنة. وكذلك الأمر بالنسبة للنتيجة، فالخلاف بذاته لا يقتضي الذاتية ببساطة. فالناس يختلفون على جميع الأشياء، على سبيل المثال أسباب الفقر، عمر الأرض، وجود حياة في مكان آخر من الكون. ولا يُفترض في مثل هذه الحالات أن ضعف الاتفاق يشير الى أن لا أحد يمكن أن يكون محقا أو خاطئا. وكما رأينا في فصل الأخلاق، ليس مجرد الاختلاف دليلا على الذاتية.

ولكن يمكننا المناظرة على الشكل التالي:

تفتقد الأحكام الإستطيقية الموضوعية لأنها ليست واقعية بل تقييمية. فالأحكام الواقعية صادقة أو زائفة موضوعيا. فإما أن يكون هناك حياة في مكان آخر من الكون أو لا يكون. وحتى لو لم نكتشف الحقيقة أبدا حول ذلك الا أننا نبحث دائما عن إثبات ودليل. ولا يمكن قول الشيء ذاته عن الأحكام الإستطيقية.

ويقع فيما وراء هذه الحجة الافتراض القائل بأن الموضوعية تنتمي فقط الى أشياء «خارجية هناك». ففي حالة الأعمال الفنية، يبدو أن الادعاءات الموضوعية الوحيدة التي يمكن صنعها هي تلك التي تصف الحقائق أو الوقائع حول العمل: حجمه، لونه، زمنه... الخ، ويمكن إضافة معلومات أخرى تزودنا بمعلومات حول متى ومن خلقه ومن يملكه وغيرها. ويمكن حل الخلاف حول هذه الأشياء من حيث المبدأ. تتعلق الذاتية، من جهة أخرى، بما هو «داخلي هنا»، أي الموقف الذي تتخذه الذات أو الشخص تجاه العمل الفني محل التساؤل. لذلك اذا صنعت حكما استطيقيا، فهو مجرد تقرير حول ما أحبه أو ما أشعر به. والخلاف هنا ليس قابلا للتسوية لاستحالة أن تكون محقا أو خاطئا حيال هذه الأمور.

تكمن المشكلة في هذا التفسير في التفريق الزائف بين قطبين وهما الموضوعية والذاتية. وتبدو الرؤيا القائلة إن الوقائع هي مجرد شيء محايد «خارجيا هناك» في حين أن قيمنا «داخلية هنا» مضللة جدا. فهي تقود الى الرؤيا القائلة إننا نسقط قيمنا على العالم الخارجي المتألف من وقائع محايدة. ولكن ليست كل الحقائق أو الوقائع متساوية، وعدم المساواة ليست قضية اختيار فردي. فربما لدي ٣١٩٨ نقطة نمش على ذراعي، وربما لدي طفلان. والفرق أن الحقيقة الأولى ليست ذات معنى أما الثانية فلها دلالة معينة. ولا يمكنني أن أجعل عدد نقاط النمش أكثر أهمية لأنني أرغب بهذا. تصور شخصا يقول: «سيصبح عدد النمش في ذراعي الشيء الاكثر أهمية في الحياة فقط لأنني أقول هذا». ماذا يمكن أن يعني هذا؟ بالنسبة لأحد يعتقد بهذا، فإنه يحتاج الي نوع من السبب المنطقي. فقد يعتقد أن هناك مرضا وراثيا يهدد أطفاله يمكن أن يُشخص بهذه الطريقة، وهنا يصبح ادعاء مدركا وجليا ويُفتح للتحري والنقد. ولكن لا يعود هذا التحول في الأهمية الى مجرد شعور أنه لا بد أن يكون كذلك، ودلالة الوقائع ليست قابلة للفصل عما يهم الشخص.

تعلن الأشياء أهميتها وفق ما يدعوه الفيلسوف الكندي «تايلور» Charles Taylor «أفق الوضوح وقابلية الفهم». فالأحكام والاختيارات تبدو ذات معنى وتملك معنى فقط بسبب الأشياء التي نعتقد فعلا أنها ذات دلالة، والتي تعني هنا أنها صحيحة ومهمة. وطالما أن هذا ما نعنيه بـ «القيمة»، فيجب أن يكون واضحا أن القيم تنتمي الى هذا وليس الى عالم داخلي في النفس. فالقيم جزء من أفق الإدراك العقلي وقابلية الفهم، بحيث تصبح الاختيارات (مثل أن ينقذ الشخص طفله أولا) قابلة للفهم.

الكائن الإستطيقي

لهذا الادعاء أو المطلب مضامين مهمة بالنسبة للسؤال حول القيمة الإستطيقية، فهو يعني أنه يمكننا فقط إدراك ما هو الفن وفق أفق الإدراك العقلي

وقابلية الفهم. فاللوحة مثلا هي كائن فيزيائي ومشبعة بالمعنى والقيمة: إنها كائن إستطيقي. فكر مرة أخرى بالبروتريه الذاتي لـ رامبرند الذي وصفناه في بداية الفصل، فهو كائن فيزيائي يبعدين بالإضافة الى أبعاد أخرى مثل الوزن والكتلة، وهو يعكس الضوء أيضا. كما نراه كتمثيل لكائن بثلاثة أبعاد (الرجل الذي هو الرسام نفسه). فيما وراء ذلك فهو كائن استطيقي، شيء مصمم لإشباع المنفعة الإستطيقية، وهو يشغل مخيلتنا ويمتلك معنى ودلالة. عندما ننظر الى اللوحة، فنحن نرى هذا المستوى (الإستطيقي) الثالث في كلا البعدين. وهذا هو سبب عدم اقتصار لغة النقد أو الحكم على توصيف محايد يُتبع بتقرير عن مشاعر الناقد.

وتحاول لغة النقد أن توضح خبرة الناقد الشخصية وأن تبررها بالأسباب المنطقية. واذا كنا نريد لناقدنا أن يقوم بأكثر من مجرد الإشارة والتنهد، فعليه أن يبرر استجابته بالرجوع الى العمل الفني. وبالتالي سيتألف تفسيره من ثلاثة مكونات عموما:

• معلومات أساسية: مثل مدى دوام العمل وبعده وشخصياته وأدواته. وستلعب الإنتقائية دورا عند هذا المستوى طالما لن تتساوى جميع الأشياء من ناحية الملاءمة والأهمية.

• التقرير حول الأشياء المهمة يدفعنا الى الدور الذي لا مفر منه للتأويل. فبعض الجوانب أكثر دلالة من غيرها. وعلى الرغم من وجود إجماع واسع على بعض الأشياء التي لا غنى عنها عند تقديم توصيف كاف (إن توصيفا لـ "هاملت" دون أي ذكر للأمير يعتبر غير كاف)، الا أن إحساس الناقد لما هو ذي أهمية مركزية يلعب دورا حاسما.

• أخيرا هناك التقييم: حكم الناقد على النجاح النسبي للعمل. وحتى يكون قادرا على إصدار تقييم مقنع لأي عمل، لابد أن يكون ناقدا مطلعا أو عارفا حتى يستطيع أن يقدم توصيفا كافيا موجها بواسطة تأويل ذي مصداقية.

يكمن دور التوصيف في حث أو دفع شخص آخر الى تصور أي نوع من الخبرة قد حضت الى تقييم الناقد: ولهذا يحتاج الناقد الى الإطلاع والمعرفة وليس مجرد الانفعالية. ولا تبدو معظم الأحكام إما سلبية أو إيجابية ولكنها مزيج بينهما: إن الفيلم يستخدم مؤثرات صوتية بشكل فعال جدا، كانت بعض الحوارات جافة بعض الشيء، ولكن عموما هناك إبداع في الحبكة. إذن هنا يعتبر التفكير اليقظ والواعي أكثر أهمية من مجرد إعطاء إشارات القبول أو إشارات الرفض. ويمكن التفكير بالنقد المثالي أنه طريقة لفتح حوار حول العمل الفني حيث يدعو الحكم والنقد الى استجابة بدلا من قبول بسيط.

إن السؤال الموجه عبر نقاشنا هو: لماذا نرى قيمة في العمل الفني؟ وقد درسنا بعض التفسيرات:

- المتعة التي يمنحها

- قدرته على صنع تمثيلات تجدد وتنعش الطريقة التي نرى ونسمع من خلالها

- خواصه التعبيرية التي ندخل عبرها الى خبرات وانفعالات الآخرين المتخيَّلين

- اللذة التي يمكن أن يستثيرها فينا

- الطريقة التي يشغل بها عالما مشتركا من المعاني والدلالات.

ولقد وجدنا أن أية محاولة لاختزال قيمة الفن الى أحد هذه التفسيرات من المتعذر الدفاع عنها. ولكن حتى مع دراستنا لإمكانية القيام بهذا وإدراكنا الاعتراضات على مثل هذا الاختزال، وصلنا الى تقدير أكبر لأهمية كل من هذه الخصائص.

كما رأينا ايضا كيف يمكن أن تقودنا الصعوبات في تقديم تفسير كاف حول سبب تقديرنا للفن الى رؤيا شكلانية ذاتية للقيمة الإستطيقية. وربما ما يغري في هذا الموقف جزئيا كونه يحررنا من أي التزام لتبرير أحكامنا الإستطيقية. ولكن لماذا يتوجب علينا الالتزام بتبرير أحكامنا الأستطيقية بدلا من تبرير أحكامنا الواقعية أو الأخلاقية؟ ربما يكون الافتراض الخفي هنا أن الفن أقل أهمية من المعرفة العلمية والأخلاقية ولأنه أساسا شكل من ردة الفعل أوالانفعال. ولكن بينما للفن بالتأكيد بعدا انفعاليا، الا أنه لا يستلزم الاستنتاج القائل بأن الفن ليس مهما أو جديا بشكل أصيل. إنه شكل من العمل الجدي الذي يمكن أن يستثيرنا الى أقصى جهد ممكن لمخيلتنا وإدراكنا، والفن مهم لأن هذه الأشياء مهمة.



الفصل الثامن

فلسفة الدين

Philosophy of Religion

إنَّ مفهوم الدين – مثل العديد من المفاهيم الأخرى المهمة – ولكنه من المفاهيم المعقدة التي يصعب تعريفها. وستكون الأمور أسهل بلا شك اذا اتبعنا تعريف Thwackum في رواية Fielding "توم جونز":

عندما أذكر ديانة أقصد الديانة المسيحية، وليست الديانة المسيحية فحسب، ولكن الديانة البروتستانية، وليست الديانة البروتستانية فحسب، ولكن الكنيسة الإنجليزية.

ولكن تعريف "تاكوم" مفيد فقط في كونه تنبيها لتعريف الدين بهذا الشكل الضيق الذي يعكس إرثاً ثقافياً معيناً. ومن السهل لأشخاص ينغمسون في تقاليد اليهودية أو المسيحية أو الإسلام الوقوع في فخ الافتراض القائل إن الدين يتطلب الاعتقاد بإله واحد مشخص. ولكن حتى الاطلاع البسيط على تقاليد الثقافات الأخرى يكشف عدم ملاءمة هذا التعريف لديانات عديدة، فبعض الديانات تفترض تعدد الآلهة، وبعضها الآخر – مثل البوذية أو الطاوية(*)– لا تفترض وجود شيء سماوي يتسلح بالذكاء والمشاعر أو الشخصانية.

(*) الطاوية: فلسفة دينية مبنية على تعاليم «لاوتسي»، وتعتبر بالإضافة الى الكونفوشيسية والبوذية أحد أديان الصين الثلاثة.

ولهذا السبب تميل جميع التعاريف المقترحة للدين إلى العمومية إلى درجة تفقد عندها القدرة على تقديم أي معلومة. على سبيل المثال، يعرّف الفيلسوف الأمريكي William James الدين بأنه "مشاعر وأفعال وخبرات الأفراد في عزلتهم وفق ما يدركون أنفسهم في علاقتها مع ما يرونه سماوياً مقدساً". ولكن حتى هذا التعريف ربما يعكس دون قصد الفردية وهي التي تغيب عن تقاليد هذه الديانات التي تركز على العضوية وليس على الفردية. كما قدم الفيلسوف المعاصر Paul Tillich تعريفاً شهيراً وأكثر عمومية: "الدين شأن مطلق وجوهري". ويلتقط هذا التعريف الفكرة القائلة إن الدين يتناول القضايا الأساسية والأكثر أهمية في حياة الإنسان - إنه ما يثبّت قيمه واعتقاداته وأن ما يقوم به حقيقي غير زائف وهو يحمل دلالات البقاء والدوام. ولكن تغطي عمومية هذا التعريف أيضاً أشياء دنيوية وليست دينية فحسب، مثل الالتزام العميق بنظام سياسي معين والأيديولوجيا المتعلقة به.

إذن ليس سهلا الوصول لتعريف جيد للدين، والأسباب واضحة. أولا نلاحظ أن هناك اختلافاً شديداً بين الديانات وبين طرائق ممارستها بين الناس، وتتجلى هذه الاختلافات في الطقوس والشعائر والاحتفالات الدينية لكل ديانة. ولكن هذه الاختلافات تتعلق أيضا بأسئلة عقائدية جوهرية مثل:

- كم عدد الآلهة؟
- ما هي طبيعة السماوي المقدس (الإلهي)؟
- هل يمكن أن يكون هناك أكثر من ديانة واحدة صحيحة أو حقيقية؟

والسبب الثاني لهذه الصعوبة أن مفوم الدين واسع جداً: فالاعتقادات الميتافيزيقية، والتعليمات الأخلاقية، والمواقف السيكولوجية، والأساطير، والتقاليد، والكتب المقدسة المكتوبة، والممارسات الاعتيادية اليومية، والاحتفالات الدينية، والشعر والأغاني والرقص والمسرح، جميعها من العناصر

المكونة للدين. وأخيراً لا يوافق بعض الأكاديميين أو المدرسين على عدِّ جميع الديانات ديانات فعلاً، حيث يقال مثلاً عن الكونفوشوسية إنها ليست ديانة ولكنها دستور أخلاقي. وتصنَف بعض نظم الاعتقادات الصغيرة والهامشية ثقافيا والتي تضم العديد من العناصر الدينية على أنها "طوائف" وليست ديانات. ولكن كيف يمكن التمييز بدقة بين الطائفة والديانة؟ وهل يتوجب علينا فعلا القيام بهذا؟

وما تشترك به جميع الديانات تقريبا فكرة **اللاهوت الخلاصي stereological**، حيث اشتق هذا المصطلح من الكلمة اليونانية sokeia والتي تعني الخلاص من الخطيئة. ولا يتعلق هذا الخلاص بالضرورة بالفرد، ولا يقتضي بالضرورة الحياة الآخرة أو ما بعد الحياة. ففي الإنجيل العبري، على سبيل المثال، ما يعتبر في خطر في أغلب الأوقات هو الوجود المستقبلي للمجتمع، وليست السعادة الدائمة لأفراد معينين. ولكن تتضمن معظم الديانات الفكرة القائلة بأن المشاركة بطريقة معينة في التفكير والسلوك تنقلنا الى حالة أفضل مما نحن عليه في الحاضر.

على الرغم من هذا نتردد في إدخال هذا القلق المتعلق بالخلاص من الخطيئة في تعريف الدين. فالفكرة الجوهرية لبعض الديانات –مثلاً بعض الديانات البدائية للأفريقيين والأميريكيين – لا تُعنى كثيرا بالخلاص بقدر ما تُعنى باستمرار الأشياء كما هي عبر الغلال الجيدة والصيد الوفير والانتصار في المعارك والخصوبة وغيرها. بالإضافة الى أنه يمكن اعتبار بعض المشاريع الدنيوية، وخاصة الحركات السياسية، أنها تسعى الى خلاصنا ونقلنا من حاضرنا غير المثالي باتجاه "الأرض الموعودة" حيث الوفرة والغنى والأمان والعدل. ولذلك ربما نضطر الى الإستنتاج بأن مفهوم الدين مثل العديد من المفاهيم الأخرى المهمة يصعب تعريفه بشكل واضح. ولكن هذا الإقرار يجب ألا يمنعنا من دراسة الدين أو السبر الفلسفي للاعتقادات الدينية، فحقيقة وجود مفهوم غير واضح أو ضبابي بعض الشيء لا تجعله بالضرورة عديم الفائدة أو حتى موضع شك. بعد كل ما قيل، لا نشعر

دائما بحالة عدم تأكد فيما اذا كان المحمول "الدين" يجب قبوله على اعتقادات أو ممارسات معينة. وبكل الأحوال تكشف صعوبة تعريف الدين عن تنوع وتعقيد الظاهرة التي نتناولها.

ما هي فلسفة الدين؟

تختلف فلسفة الدين عن الدين مثلما تختلف فلسفة العلم عن العلم. لا تهدف فلسفة الدين إلى الوعظ أو التبشير أو المواجهة أو الإنقاذ أو التحويل، أو التعهد بأي وظيفة من وظائف الدين. ولكنها تهدف إلى تعميق فهمنا حول مجال معين للوجود الإنساني وهو الدين، وخاصة فيما يتعلق بالمفاهيم والاعتقادات الدينية عبر المساءلة الفلسفية، كما إنّها تُخضع هذه المفاهيم والاعتقادات للنقد العقلاني.

لابد أيضاً من تمييز فلسفة الدين عن **علم اللاهوت theology** على الرغم من تداخلهما أو تقاطعهما في بعض المواقع. حيث يتألف علم اللاهوت المتعلق بديانة معينة من دراسات نظرية دقيقة للمقدمات الأساسية لتلك الديانة ومضامين هذه المقدمات. فربما يناقش علماء اللاهوت الهندوس مثلا السؤال المتعلق بالزمن الذي تستغرقه الروح بعد الموت للمرور في مرحلة التقمص أو التناسخ، وقد يناقش علماء اللاهوت اليهود المعنى الدقيق والأسباب للتعليمات الواردة في التوراة بخصوص غلي الماعز الصغير في حليب أمه. وبذلك يميل علماء اللاهوت الى التساؤل ضمن "دائرة من الإيمان"، فهم يقبلون دون أي انتقاد العقائد الأساسية للدين الذي ينتمون اليه ويساهمون في التفكير في المعاني والمضامين الكلية. بالمقابل لا يأخذ فلاسفة الدين أي ادعاءات دينية على أنها صحيحة، ولكنهم يقيمون هذه الادعاءات بالطريقة نفسها التي يقيمون بها أي ادعاءات أخرى متعلقة بالعالم، مستخدمين الطرق المتعارف عليها في التساؤل العقلاني. ولذلك

من الطبيعي أن يكرسوا اهتمامهم على الأسئلة الأساسية التي تثيرها الاعتقادات الدينية مثل:

- هل الإله موجود؟
- هل يمكن إثبات وجود أو عدم وجود الإله؟
- هل الإيمان الديني معقول منطقيا أم غير معقول؟
- ما هو الفرق الذي يحدثه وجود الإله أو عدم وجوده في حياتنا؟

بالنسبة لبعض الفلاسفة، هذا هو كل ما تستطيع القيام به الفلسفة – تحليل المفاهيم الدينية وتقييم مطالب أو ادعاءات دينية معينة. ولكن يرى فلاسفة آخرون أن فلسفة الدين تتضمن نقاشا للقضايا التي تتداخل مع الأسئلة التي تثيرها المقاربات الأنثروبولوجية والتاريخية والاجتماعية والسيكولوجية للدين مثل:

- ما هي الوظائف الاجتماعية التي أداها الدين في الماضي؟
- ما هي الوظائف التي يؤديها الدين اليوم؟
- ما سبب وجود نوع من الاعتقادات الدينية في جميع الثقافات المعروفة؟
- ما هي الاحتياجات السيكولوجية التي يشبعها الدين؟
- هل يمكن أن يحقق الوجود الإنساني النمو والازدهار، سيكولوجيا واجتماعيا، في غياب الدين؟

ومن الواضح أن هناك العديد من القضايا الممتعة والمهمة التي لا تعد ولا تحصى والتي يمكن لفلسفة الدين طرحها ومناقشتها. ومع ذلك سوف نقيد أنفسنا بدراسة القليل منها والتركيز على تلك القضايا التي كانت تقليديا مركزية بالنسبة لهذا الفرع من الفلسفة.

طبيعة ووجود اللّه

هل هناك إله؟ هذا السؤال بالتأكيد من الأسئلة الجوهرية والأساسية، وتحمل كيفية الإجابة عليه العديد من المضامين لطريقة نظرتنا للعالم وموقعنا فيه. ولكن كما هو الحال في الفلسفة، قبل أن نتمكن من معالجة السؤال نحتاج الى توضيح المقصود بمصطلح "الإله".

ومن الواضح أن هناك مفاهيم مختلفة للإله. فالطاويون يفهمونه بأنه حقيقة جوهرية مطلقة، وهو أساس الوجود، وهو واحد غير متغير وليس شخصانياً، وهو مبدأ دينامي ينشئ كل شيء ويحتوي كل شيء موجود حتى الأضداد التي نظن أنها متناقضة مع بعضها. ويفكر المسيحيون بالإله بطريقة شخصانية عالية ككائن يشبهنا في بعض الأشياء وقادر على التفكير والإحساس، ولكنه مختلف عنا في اللامحدودية وخلوه من العيوب والنقائص. وبما أننا لا نستطيع تناول جميع هذه المفاهيم المختلفة بشكل منفصل، فسنقيد أنفسنا بالمفهوم السائد لله في الحضارة الغربية لأكثر من ألفي عام، وقد يألف هذه الفكرة عن الله العديد من القارئين.

إن مفهوم الإله محل التساؤل هو ذلك الذي نشأ ضمن الديانة اليهودية القديمة منذ حوالي ثلاثة آلاف سنة تقريباً، والذي اعتنق لاحقاً من قبل المسيحيين والمسلمين. ويتفق هؤلاء على صفات يعتبرونها من الصفات الجوهرية لله:

- الوحدانية: إنه إله واحد.
- القدرة الكلية: الله قادر على كل شيء.
- المعرفة: الله عليم بكل شيء.
- الكمال الأخلاقي: الإله محب وكريم ورحيم وعادل.

• الوجود الضروري: هو ليس كالعالم أو كشيء فيه، فالله لم يأت الى الوجود ولا يتوقف عن الوجود.

• القدرة على الخلق: الله خالق العالم وحافظ وجوده.

• الشخصانية: الله ليس مجرد قوة مجردة أو مصدر طاقة فهو يتميز بالذكاء والفهم والإرادة.

يمكن إضافة العديد من الصفات الأخرى على هذه القائمة مثل اللامادية أو اللاجسدية أو أنه كل لا يتجزأ، ولكن قد نواجه الكثير من المتاعب. وفيما اذا كان من الممكن تحميل هذه الخواص على الله فهو عرضة للتساؤل من قبل علماء اللاهوت في الديانات الثلاثة المذكورة (ومن الملائم مخاطبة الله بـ هو). ولكن الغالبية الساحقة من المؤمنين اليهود والمسيحيين والمسلمين يتفقون على أن الخواص المدرجة أعلاه هي صفات مؤكدة لله.

ولكن إله الفلاسفة – وهو الإله الذي يسعى فلاسفة الدين الى التحقق منه – يُفهم عموما بطريقة أكثر تجريدا، وليس بالضرورة أن يمتلك جميع تلك الصفات التي ذكرناها. بعض البراهين المتعلقة بوجود الله، على سبيل المثال، تحاول فقط إثبات أن العالم يجب أن يكون قد خلق من قبل كائن ذكي، وبعض الحجج الأخرى بالكاد تحاول أن تبين أن "العلة الأولى" يجب أن تكون قوية جدا، ويجب أن ترتكز في وجودها على ذاتها ولا شيء غير ذاتها (بمعنى أنه يجب أن توجد بالضرورة). وعند البحث في الحجج الرئيسية التي تتناول وجود الله سوف نعري انتباهنا الى نوع الإله محل التساؤل.

من سمات الإنجيل المهمة أن أحدا من كتّابه لم يحاول أبدا إثبات وجود الله، بل تم افتراض وجوده ببساطة. وقد جاءت الفكرة القائلة بوجوب تبرير اعتقاداتنا من خلال حجج منتظمة منطقيا من الإغريق. وقد صب هذان الرافدان

العظيمان للحضارة الغربية – العبريون والإغريق – معا في العصور الوسطى عندما بدأ المفكرون المسيحيون يستفيدون من أعمال العرب، ويهتمون بالثقافة الإغريقية وخاصة الفلسفة الإغريقية. وكانت النتيجة ازدهار الفلسفة وعلم اللاهوت في سعي لإيجاد انسجام بين مطالب الإنجيل وبين الحقائق التي نصل اليها بواسطة التفكير العقلاني. وفي تلك الأزمنة ظهرت محاولات قوية ومتطورة لإثبات وجود الله. وسوف نناقش هنا ثلاث محاولات، وكل منها لها مناصرون ضمن الفلاسفة المعاصرون.

الحجة الوجودية

كان "أنسيلم" Anselm (١٠٣٣ – ١١٠٩) أول من طور هذه الحجة، وهو راهب إيطالي حيث أصبح رئيس الأساقفة في كانتربيرغ. وقد دعيت بالحجة "الوجودية" ontological argument لأسباب غير مفهومة: فعلم الوجود ontology هو فرع من الميتافيزيقيا يركز على الحقيقة الجوهرية للوجود، والحجة تحاول أن تبين أن هذه الحقيقة الجوهرية جزء من الطبيعة الضرورية لوجود الله. يطلب منا "أنسيلم" مقارنة نوعين من الأفكار:

- الفكرة عن شيء موجود فعلا
- الفكرة عن نفس النوع من الشيء، الا أنه في هذه الحالة غير موجود

وهو يجادل بأن الفكرة الأولى تحتوي شيئا تفتقده الفكرة الثانية وهو الوجود، ولهذا السبب فإن الفكرة الأولى أعظم وأكثر كمالا.

إن مفهوم الله هنا هو مفهوم كائن عظيم بلا حدود، بعبارة أخرى هو كائن عظيم جدا يستحيل التفكير بأي شيء أعظم (أو أكثر كمالا). وهذا جزء من التعريف المتعلق بكلمة "الله". لنفترض أننا نحاول إدراك أو فهم مثل هذا

الكائن. إن "الأحمق الذي يقول في قلبه أن الله غير موجود" يظن أنه من الممكن التفكير بالله وإنكار وجوده في نفس الوقت، تماما مثل التفكير بوحيد القرن وإنكار وجوده. ولكن، طبقا لـ "أنسيلم"، يخدع الأحمق نفسه حيث أنك لا يمكن أن تفكر بشكل متسق بالله على أنه غير موجود. اذا كانت فكرتك عن كائن ليس موجودا فعلا، اذن أنت لم تشكل حقيقة الفكرة عن الكائن الأعظم أو الأكثر كمالا الممكن. تلك الفكرة، كما أثبتنا أعلاه، ستكون عن كائن بالإضافة الي جميع الخواص الأخرى موجود فعلا. باختصار، اذا حاولت ان تفكر بالله وأن تفكر به على أنه غير موجود، اذن فأنت لا تفكر بالله. واذا كنت تفكر بالله بالطريقة الصحيحة، اذن ستفكر بكائن موجود بالضرورة. وبالتالي لا يمكن لوجود الله أن يكون مجرد فكرة في عقولنا، ولكن يجب أن يكون موجودا بشكل حقيقي وفعلي.

وهناك صيغة معدلة لهذه الحجة دافع عنها "ديكارت" Descartes في "تأملاته" الخامسة. وفقا للمبادئ التي وضعها، تقودنا الصيغة المعدلة إلى التالي:

١- يمتلك الله بالتعريف كل الكمال.

٢- الوجود بالضرورة كمال.

٣- لذلك الله موجود بالضرورة.

ماذا يتوجب علينا حيال هذه الحجة الشهيرة؟ ما يمكن ملاحظته أولا أنه يمكن عرض هذه الحجة وفق شكلين. يقودنا الشكل الأول الي نتيجة أن الله موجود، والشكل الآخر الي أن الله موجود بالضرورة (بمعنى أنه يستحيل ألا يكون موجودا). وفي كلا الحالتين، تعتبر هذه الحجة متميزة لاستنباط مطلب حول ما هو موجود من مقدمات تم افتراضها على أنها حقائق قبلية (الحقائق الضرورية التي يمكن معرفتها بشكل مستقل عن الخبرة).

لقد استجاب راهب معاصر لـ "أنسيلم" يدعى **Gaunilo of Marmoutier** باعتراض مقنع. تصور جزيرة كاملة، والجزيرة الكاملة بالتعريف تمتلك جميع صفات الكمال المتعلقة بالجزر: مناخ جميل، شواطئ نظيفة، طعام لذيذ.... الخ. والآن اذا كان الوجود أحد صفات الكمال، اذن فإن الجزيرة الكاملة يجب أن تمتلك خاصية الوجود. عندها ستفكر بالتأكيد بقضاء عطلتك على جزيرة موجودة في الواقع بدلا من مجرد وجودها كفكرة فقط. وبالتالي اذا كانت الحجة الوجودية سليمة، اذن يجب أن يكون "برهان" جانيلو على وجود الجزيرة الكاملة سليما. وبما أن الجزيرة الكاملة غير موجودة في الواقع، لابد اذن من وجود شيء خاطئ في الحجة، والسؤال ما هو؟

لنركز على صيغة ديكارت المذكورة أعلاه. يبدو منطق الحجة معصوما عن الخطأ - فإذا قُبلت المقدمات يجب قبول النتيجة. وفي اللغة الاصطلاحية لعلماء المنطق تعتبر الحجة صادقة صوريا. لذلك اذا كانت هناك مشكلة فلابد أن تكون في إحدى المقدمتين، أي أن إحداهما على الأقل خاطئة.

تنص المقدمة الأولى على أن الله، بالتعريف، يمتلك كل صفات الكمال. وهذه فقط طريقة أخرى لتصوير فكرة "أنسيلم" أن الله كائن عظيم يصعب التفكير بأي كائن أعظم منه. وقد نستطيع الآن المجادلة في هذا التعريف من ناحية أن الله كما صُور في الإنجيل أقل من الكامل (فهو ناصر وشارك في عملية تطهير عرقي وحشية). ولكن قد يوَجّه هذا الاعتراض توجيها خاطئا. فقد يستجيب أنصار هذه الحجة قائلين إن الفكرة التي تعنينا عن الله هي الفكرة التي نصفها وهي فكرة الكائن الكامل اللامحدود. إنه وجود هذا الكائن الذي نحاول البرهنة عليه وليست الشخصية التي خاطبت ابراهيم وموسى.

وربما نتساءل أيضا فيما اذا كان بالإمكان فعلا تشكيل فكرة عن كائن كامل لامحدود، فهي بعد كل ما قيل فكرة مجردة جدا. ولكن هذه الفكرة بذاتها ليست مشكلة، فالقضية لا تتعلق بمدى قدرتنا على تشكيل صورة ذهنية

عن كائن كامل لامحدود. والا اذا كانت الفكرة تحتوي على متناقضات، فيبدو معقولا افتراض قابلية المفهوم للفهم والإدراك كما هو الحال بالنسبة لمفاهيم الرياضيات المجردة مثل pi أو اللانهاية.

وبالتالي يصعب الجدال ضد المقدمة الأولى، فهي ببساطة تظهر شيئا يحتويه تعريف الله. وماذا عن المقدمة الثانية؟ إنها تنص على أن الوجود – أو الوجود بالضرورة في صيغة ديكارت – كمال. وليس مستغربا أن يرى العديد من النقاد أن هذه النقطة هي الأضعف في الحجة، ويبين أحد الاعتراضات أنه لا يوجد سبب جيد لتصوير الوجود على أنه كمال. لا ننكر أن وجود جزيرة فردوسية حقيقية أفضل من جزيرة فردوسية تخيلية، وخاتم ذهب حقيقي أفضل من مجرد فكرة لخاتم ذهب. ولكن هذه الأمثلة محملة. هل فعلا القاتل الحقيقي أفضل من القاتل الذي يعيش فقط في ذهن كاتب القصة البوليسية؟ وهل الألم الفعلي أفضل من مجرد فكرة الألم؟ لذلك يتوجب على أنصار هذه الحجة على الأقل شرح ما يقصدونه بمصطلح "الكمال"، وتبرير زعمهم القائل إن الوجود كمال.

أثير الاعتراض الثاني، الأكثر تطورا، أولا من أحد نقاد ديكارت وهو Pierre Gassend، وطور لاحقا من قبل فيلسوف القرن الثامن عشر "كانت". ويعتقد الإثنان أنه من الخطأ التفكير بالوجود كخاصية للأشياء على نفس مستوى الخواص الأخرى مثل الحكمة أو اللامادية. اذا فكرت أولا بشيء – لنقل منزلا – ثم فكرت بأن ذاك الشيء موجود، فإنك لا تبدل الفكرة التي بدأت بها. إن التفكير بالشيء والتفكير بأن ذاك الشيء موجود، يعني أن تشكل الفكرة ذاتها. وذلك لأن الوجود لا ينتمي الى مضمون الفكرة. عندما أقول بأنه منزل كبير ومصنوع من الخشب وله سبع نوافذ ويزيد عمره على مائتي عاما، فإني أضيف معلومات الى الفكرة المتعلقة بذلك المنزل. ولكن اذا أضفت الى جميع تلك الخواص أن المنزل موجود، فإني فعلا لا أضيف أية تفصيلات أخرى، ولكنني أؤكد أن الفكرة تتطابق مع شيء موجود في العالم المادي. لقد بدأت الحجة الوجودية بتحليل فكرة الله ووصلت الى نتيجة أن الفكرة تحل محل علاقة معينة

بشيء خارج ذاته (وهو الله نفسه). ولكن هل يكفي التحليل المفاهيمي لدعم هذه النتيجة؟

رغم قوة هذه الاعتراضات الا أنه مازال للحجة الوجودية مناصرون في العصر الحديث مثل Charles Hartshorne و Alvin Plantinga. ويركز المناصرون المعاصرون على فكرة الوجود الضروري لله ويسعون الى إيجاد تفسير منطقي أو شرح ما يعني هذا وماذا يتضمن.

ومن الجدليات التي انبثقت عن هذه التأملات الفكرية الحجة التالية. إن عكس الوجود الضروري هو الوجود الطارئ، والكائن الطارئ يمكن أن يوجد أو لا يوجد. بعبارة أخرى، يمكن تصور عالم ممكن لا يوجد فيه الله، وهذا ليس صحيحا بالنسبة لكائن ضروري. فالكائن الضروري، حسب التعريف، سوف يوجد في كل عالم ممكن. ويتبع هذا نتيجة غريبة: اذا كان هناك حتى عالم ممكن واحد يحتوي كائنا ضروريا، اذن يجب أن يوجد ذلك الكائن في كل عالم ممكن (والذي يضم بالطبع هذا العالم الفعلي الذي نأهله). وطالما أنه يمكن بسهولة تصور عالم يوجد فيه الله، فمثل هذا العالم ممكن افتراضيا. ولكن في هذه الحالة يجب أن يكون الله موجودا، بعبارة أخرى هو موجود بالضرورة.

هذا التفسير المنطقي بلا شك بارع. ولكن من العدل القول أن نقاد الحجة الوجودية مازالوا غالبية ساحقة. وبصرف النظر عن أي شيء آخر، فإنه يمكن تحدي المقدمة التي تقول أن الله (الذي هو كائن بالضرورة) موجود في عالم ممكن. فهذا الادعاء قابل للتصديق ظاهريا، ولكن ربما يكون مفهوم الكائن الضروري غير متسق. اذا كان كذلك فإن مثل هذا الكائن ينتمي الى مجموعة الدوائر المربعة والعزاب المتزوجين - وهي كينونات توجد في عالم غير ممكن. ولهذا السبب يصر النقاد على أن أقصى ما يمكن أن تثبته هذه الحجة هو اذا كان الله موجودا اذن هو موجود بالضرورة.

الحجة الكوزمولوجية (الكونية)

هناك شيء مشكوك فيه حول محاولة إثبات وجود الله من خلال تفريغ تعريف الله ببساطة، وهذا ما تحاول القيام به الحجة الوجودية. والمقاربة الأكثر صدقا أن نجادل أن مجرد وجود العالم دليل على وجود خالق. بعبارة أخرى، اذا كان الله غير موجود فلن نكون هنا.

هذا الشكل من المناظرات أو الحجج – الانتقال من وجود العالم (أو شيء في العالم) الى وجود كائن مسؤول سببيا أو عليّا عنه – يُعرف بـ الحجة الكوزمولوجية cosmological argument . وقد تمت صياغتها بأشكال مختلفة عديدة، ولكن الصيغة الأكثر شهرة وضعها عالم لاهوت العصور الوسطى العظيم "توما الإكويني" Thomas Aquinas . ومن الصيغ المبسطة للحجة الكوزمولوجية:

١– العالم موجود

٢– كل شيء موجود له علة أو سبب

٣– المسببات تسبق النتائج (العلة تسبق المعلول)

٤– لا يمكن لسلسلة السبب والنتيجة العودة الى الوراء في الزمن بشكل غير محدود

٥– لذلك يجب أن يكون هناك "علة أولى" ليست بذاتها نتيجة

٦– طالما لكل شيء علة، فإن العلة الأولى يجب أن تكون علة بذاتها

٧– هذه العلة الأولى المعلولة بذاتها هي الله

٨– لذلك الله موجود

توما الإكويني Thomas Aquinas

(١٢٢٥ _ ١٢٧٤)

يعتبر «توما الإكويني» عموما الفيلسوف وعالم اللاهوت الأعظم في القرون الوسطى. لقد ولد قريبا من نابولي ودرس في جامعة نابولي وباريس وكولونيا. بدأ في عام ١٢٥٢ بتدريس علم اللاهوت في جامعة باريس وقضى معظم حياته في باريس وفي أماكن مختلفة في إيطاليا يدرّس ويكتب في الفلسفة وعلم اللاهوت. كان الإكويني كاتبا غزير الإنتاج، حيث أنتج العديد من الترجمات والشروحات على أعمال أرسطو وبعض المقالات القصيرة على أعمال مفكرين آخرين. ومن أعماله المعروفة the Summa Theologiae and the Summa Contra Gentiles. وقد أصبح قديسا عام ١٣٢٣.

لقد تم تدريب الإكويني كعالم لاهوت مسيحي. وفي الزمن الذي عاش فيه كان علم اللاهوت المسيحي يتعرض للتحدي الفكري الأكبر من قبل المدرسة الأرسطية وخاصة الفلاسفة المسلمين مثل ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨). فالعقيدة المسيحية ترتكز بشكل كبير على الكتاب المقدس الذي يعتبر حقيقة كُشفت مباشرة من الله. ولكن العقائد الأرسطية، من جهة أخرى، تُدعم عموما بالحجج العقلانية، ولذلك فقد مارست ضغطا شديدا وشكلت تهديدا لسلطة الكنيسة.

ومن إنجازات الإكويني الفكرية خلق نظام فلسفي مركب من علم اللاهوت المسيحي والفلسفة الأرسطية. وللقيام بهذا كان لابد من حل العلاقة الدقيقة بين العقل والوحي. واعتقد الإكويني أن هناك بعض الحقائق التي يمكن البرهنة عليها عقلانيا دون الاعتماد على الوحي (مثل بقاء الروح بعد موت

الجسد)، ولكن هناك حقائق أخرى نعرفها فقط من خلال الوحي (المسيح هو الله مجسدا). ومع ذلك، وفي العديد من الحالات، يقدم العقل والوحي طريقين مختلفين الى نفس النتيجة. على سبيل المثال عند اتباع أرسطو، يجادل الإكويني، تشير الحركة والتغير في عالمنا الى وجوب وجود «محرك أول»، أي كائن مسؤول بشكل مطلق عن الظاهرة محل التساؤل، والعقل يقول أيضا أن المحرك الأول يجب أن يكون نفسه غير متحرك (وبالتالي غير متغير)، والا لن نصل من خلال رد أو نكوص التفسيرات الى نهاية. وبالتالي يقودنا العقل الى ما دعاه أرسطو (المحرك غير المتحرك)، ويطابق الإكويني بشكل طبيعي هذا الكائن مع الله.

هذه واحدة من الطرق الخمسة التي فكر الإكويني من خلالها بالبرهنة على وجود الله. ولكن بالنسبة لأولئك الناس غير المطلعين أو غير القادرين على اتباع هذا النوع من التحليل المنطقي، فإن الاعتقاد بالله يمكن أن يرتكز على الوحي الذي يزودنا به الإنجيل. بالإضافة الى أن الكتاب المقدس يشكل معرفتنا بالله من خلال كشف بعض الأشياء التي يصعب على العقل إثباتها: مثلا حقيقة أن الله خلق العالم في نقطة معينة من الزمن، أو أن الله ثلاثة أشخاص في واحد.

وعلى الرغم من اعتقاد الإكويني أن الغاية الجوهرية للفلسفة هي الوصول الى معرفة الله، الا أن نظامه الفلسفي كان شاملا حيث ساهم في الميتافيزيقيا ونظرية المعرفة وفلسفة الفكر والأخلاق والفلسفة السياسية. وكان حتى وفاته قد مارس تأثيرا هائلا على الفلاسفة اللاحقين، وقد يعود هذا جزئيا الى منصبه الرفيع في الكنيسة الكاثوليلكية. ولكن حتى يومنا هذا، مازال الإكويني مصدر إلهام للمفكرين الكاثوليك وغير الكاثوليك في جميع ميادين الفلسفة.

ربما يقبل العديد من الناس شيئا كهذا كتبرير معقول للاعتقاد بالله. ولكن اذا أخضعنا هذه الحجة للفحص النقدي فسرعان ما يظهر دليل ضعفها. فمن الواضح أن المقدمة ٤ ليست صحيحة، لأنه يمكن للزمن وسلسلة العلاقات السببية أن تعود للوراء الى اللانهاية. وحتى نظرية "الانفجار الكوني العظيم" Big Bang الأثيرة لدى علماء الكوزمولوجيا المعاصرين متوافقة مع العودة الى الوراء للانفجارات الكونية اللانهائية. كما تتناقض المقدمة ٥، التي تفترض كائنا معلولا بذاته، مع المقدمة ٣ التي تنص على أن المسببات أو العلل تسبق نتائجها أو معلولاتها. ويبدو أن تطابق الكائن المعلول بذاته مع الله في الخطوة ٧ لا مبرر لها. وما من شيء في الحجة يوحي بأن "العلة الأولى" تتصف بالذكاء والقدرة الكلية والمعرفة والعدل والرحمة، وهي الصفات التقليدية لله، ولكنه فقط كائن مسؤول بشكل سببي أو علّي عن الكون.

ويبدو واضحا أنه حتى تكون الحجة الكوزمولوجية مقنعة على الأقل فهي بحاجة الى صيغة أكثر تطورا من الصيغة التي عرضت أعلاه. وقد استندت الأشكال المتطورة على ما يُعرف بـ مبدأ السبب الكافي **principle of sufficient reason**. ويؤكد هذا المبدأ أن هناك سببا لأي شيء، ويتضمن هذا المبدأ الفكرة القائلة إن هناك سببا لوجود أي شيء. ويعتبر مبدأ السبب الكافي من المبادئ المفترضة في العلم وفي حياتنا اليومية. لماذا تميل الأرض على محاورها؟ لماذا تنمو الطماطم؟ ما سبب وجود النمور وعدم وجود الديناصورات؟ ونحن نفترض أن جميع مثل هذه الأسئلة لها إجابات. وربما تكون الإجابة التامة معقدة وتقع وراء إدراكنا اليوم او حتى للأبد، ولكننا نفترض أن أي شيء أو أي حالة لها تفسير.

كيف يمكن استخدام مبدأ السبب الكافي لدعم الحجة الكوزمولوجية لوجود الله؟ ببساطة اذا كان مبدأ السبب الكافي يطبق ويقبل على كل شيء، اذن هو يطبق على كل كينونة في العالم وكذلك يطبق على العالم ككل. بعبارة

أخرى ، اذا كان هناك تفسير تام لوجود أي شيء ، فهناك اذن تفسير تام لوجود كل شيء . ومن الغرابة أن نقول إن المبدأ صحيح لكل شيء ماعدا استثناء واحد: العالم الكلي .

ولكن هل هذا حقا غريب؟ لماذا يجب التوقع أن ما يُقبل على كل شيء خاص في العالم يجب قبوله أيضا على الكلية؟ كل شيء فيزيائي يوجد في مكان ، ولكن الكون الكلي لا يوجد في مكان: إنه المكان . ويمكن الوصول الى نفس الفكرة بالنسبة للزمن: جميع الأحداث تحدث ضمن الزمن ، ولكن التعاقب الزمني الكلي للأحداث الذي يؤلف التاريخ التام للكون هو نفسه ليس حدثا زمنيا . وبالتالي يمكن القول بشكل تناظري أنه ربما لكل شيء في الكون تفسير ، ولكن ربما الكون نفسه ليس له تفسير .

كانت تلك من الاعتراضات القوية على الحجة الكوزمولوجية . وهناك أيضا إشكالية جوهرية أخرى بالنسبة لجميع الأشكال التي صيغت بها هذه الحجة . لقد أكدت جميع الصيغ أن ما لا يمكن أن يكون صحيحا بالنسبة للعالم هو مع ذلك صحيح بالنسبة لله . على سبيل المثال ، قيل لنا إن العالم لا يمكن أن يوجد بالضرورة ، إنه طارئ . ولكن قيل أيضا إنه خُلق بواسطة الله ، والله ليس طارئا . أو أن العالم لا يمكن أن يكون معلولا بذاته ، ولذلك يجب أن يكون مخلوقا من قبل اله الذي هو معلول بذاته . ولكن هذه المقولة في موضع شك دائما: اذا كان الله موجودا بالضرورة أو معلولا بذاته ، لم لا يكون العالم كذلك؟

إن كان افتراض إله فوق الكون المكاني ـ الزمني ليس خطوة ضرورية، الا أنه لا يثبت أن تلك الخطوة خاطئة. فربما خُلق العالم بواسطة كائن معلول بذاته والذي هو موجود بالضرورة.

هذه النقطة صحيحة تماما . ولكن يلتزم معظم الميتافيزيقيين بمبدأ يُعرف بـ ماكينة أوكام Occam's Razor (أنظر الصندوق) ، الذي يناشدنا بتجنب إنشاء

النظريات المعقدة بلا ضرورة. ربما تكون فرضية إله خالق فرضية مشروعة تماما، ولكن حتى تكون مبررة، حتى كمجرد فرضية، يجب أن تكون قادرة على عمل شيء: يجب أن تخفض عدد الأسئلة غير المجابة التي تواجهنا، أو على الأقل تمنحنا رؤيا أعمق حول سبب كون العالم على ما هو عليه. ولا تستطيع هذه الفرضية ادعاء أنها تخفض المقدار الكبير من الأسئلة غير المجابة، طالما أنها مع كل سؤال عن العالم تجيب عليه تتركنا مع أسئلة مماثلة غير مجابة عن الإله. ويمكن اعتبار زعمها بأنها تقدم لنا رؤيا عميقة حول طبيعة العالم جديا اذا كانت الفرضية صحيحة. واذا كانت خاطئة نكون قد وقعنا في الخطأ والخداع وليست الرؤيا المعمقة. كما أن حقيقة الادعاء أن هناك إله لا يمكن افتراضها من أجل إعطاء مصداقية لحجة يُفترض أنها تقوم بإثبات أن هناك إله.

فكر بطريقة نقدية!

ماكينة أوكام

Occam´s Razor

ماكينة أوكام عبارة عن مبدأ منهجي يُوظف في العلوم الطبيعية والاجتماعية وكذلك في الفلسفة. وقد أخذت تسميتها من اسم المفكر William of Occam في العصور الوسطى، وهو بشكل أساسي مبدأ لاقتصاد الفكر. ينص هذا المبدأ على ضرورة جعل نظرياتنا بسيطة وتجنب التعقيد الذي لا حاجة له. ولكن ماكينة أوكام لا تدعي أن كل شيء له تفسير بسيط، ولكنها تقول أنه اذا كان علينا الاختيار بين نظريتين متساويتين في الجوانب الأخرى (مثل الانسجام مع المعطيات، والقوة التنبؤية، والاتساق مع اعتقاداتنا الأخرى وغيرها) يجب تفضيل النظرية الأبسط.

ماذا نقصد بقولنا أن هناك نظرية أبسط من أخرى؟ تتعلق البساطة بعدد الأشياء التي تستخدمها النظرية وتكون موجودة فعلا. وبالتالي نظرية في الفيزياء تتطلب فرض أشياء مثل الأثير أو المادة المظلمة سوف تُرفض اذا توفرت نظريات أخرى تحمل نفس القوة التفسيرية وتتجنب افتراض مثل هذه الكينونات. كما يمكن أن تكون النظريات أبسط من نواحي أخرى: على سبيل المثال يمكن بناء النظرية على عدد أقل من الافتراضات غير المثبتة، أو أن تتطلب عددا أقل من القوانين العامة.

وتقدم الأسطورة الهندية توضيحا لسبب رغبتنا بقبول هذا المبدأ والتي تقول أن الأرض ترتكز على ظهر فيل والذي بدوره يرتكز على ظهر سلحفاة. والظاهرة المراد تفسيرها هنا هي أن الأرض لا تقع في الفضاء. لتفسير هذه الظاهرة تم افتراض كينونتين: الفيل والسلحفاة. ولكن السؤال الذي يثار هنا: ما الذي يدعم السلحفاة؟ ويمكن أن نستجيب كما فعل «راسل» Bertrand Russell في حوارياته بالقول إن السلحفاة ترتكز على سلحفاة أخرى وهكذا الى ما لانهاية. ولكن تبدو هذه الرغبة المشوشة لمضاعفة الكينونات منافية للعقل.

الخيار الآخر هو القول إن السلحفاة لا تحتاج شيئا لدعمها. ولكن هذا يستدعي السؤال التالي: لماذا لا ينطبق الشيء نفسه على الفيل وبالتالي نبسط النظرية؟ واذا استطعنا فعل هذا فإن الخطوة التالية الواضحة هي استبعاد الفيل أيضا، والقول إن الأرض ليست بحاجة الى شيء لدعمها. عندما نفكر بهذه الطريقة فإننا نستخدم ماكينة أوكام. وهي نفس طريقة التفكير التي يمكن استخدامها لنقد الحجة الكوزمولوجية لعدم الحاجة الى افتراض كينونات فيما وراء العالم لتفسير وجود العالم.

الحجة من التصميم

لقد تمت مناقشة الحجة الوجودية والصيغ المتطورة من الحجة الكوزمولوجية من قبل الفلاسفة المتخصصين وعلماء اللاهوت، ولكن من الإنصاف القول إنها كانت أقل إقناعا وأهمية من "البرهان" الثالث على وجود الله والذي يُعرف بـ الحجة من التصميم argument from design. ظهرت حجة التصميم، كما الحجة الكوزمولوجية، بأكثر من صيغة. وفي جميع الصيغ لم تكن نقطة البدء مجرد وجود العالم، ولكن طابعه أو خصائصه أو طابع الأشياء الموجودة فيه ككائنات عضوية حية. والمقولة الأساسية لهذه الحجة أن العالم، أو أجزاءا منه، يحمل دليلا على التصميم الذكي.

ويمكن تسمية إحدى صيغ حجة التصميم بـ "حجة حركة الشيء المسببة لحركة الأجزاء الباقية"، وهي تأخذ معطياتها من الطريقة الرائعة والمذهلة لعمل العناصر المختلفة ضمن الطبيعة بانسجام لإنتاج نظام بسيط رائع. قوانين الفيزياء، وضع الأرض بالنسبة للشمس، تعاقب الفصول، جغرافية القارات والمحيطات، الظواهر الجوية، وجميع المتغيرات الأخرى التي لا تعد ولا تحصى، والتي تعمل مع بعضها لإنتاج كارنفال رائع ومعقد ومتغير للحياة التي نشهدها جميعا حولنا ونشارك فيها. ما هو احتمال نشأة هذا الانسجام والتنظيم من صدفة محضة؟ ومن المؤكد أن المنتجات الأصغر والأبسط التي يصنعها الإنسان تتطلب مقدارا عظيما من التخطيط العقلاني المسبق. وعلى هذا الأساس هناك الكثير ممن يردد صدى كلمات ناظم المزامير:

تخبرنا الجنات عن تمجيد وتسبيح الله

تعلن القبة السماوية صنع يديه

يمكن تسمية الصيغة الثانية لحجة التصميم بـ "الحجة من الكائنات العضوية". إنها لا ترتكز على الطبيعة الكلية ولكن على أجزائها الأكثر فرادة

وأهمية: الكائنات العضوية. فالكائنات الحية هي نظم متميزة من الأجزاء المترابطة، وكل جزء يؤدي وظائفه بالتنسيق مع الأجزاء الأخرى لتمكين الكائن الحي من الحياة والنمو والإنتاج في بيئته. على سبيل المثال، المخالب المنكمشة للقطة، وعيناها المتكيفتان للرؤية في الظلام، وأسنانها القاطعة، وشعرها الناعم، وأقدامها المبطنة، وسرعتها وقوتها وتوازنها، جميعها تجتمع لتكوين حيوان صياد فاعل وقوي.

إن طريقة عمل الأجزاء المتناسبة بشكل تام مع الغاية الكلية للكائن الحي مناظرة للعلاقة بين الأجزاء والكل فيما يصنعه الإنسان مثل السيارة أو الغسالة الآلية. وطالما أننا نعرف أن هذه الصناعات قد ظهرت الى الوجود كنتيجة للتصميم الذكي والنشاط الغائي أو الهادف، فمن المعقول الاعتقاد بصحة هذا أيضا بالنسبة للكائنات الحية. هذه الكائنات بنظامها الخليوي وشيفرة الـ دي إن إيه . DNA ومن المؤكد أن بعض الأنظمة العصبية في بعض الحيوانات أشد تعقيدا من أي شيء صنعه أو صممه الإنسان حتى الآن. بالإضافة الى أن الفحص الدقيق يكشف أن أجزاء الكائن الحي مذهلة ومميزة كما هو الكائن ككل. خذ الجلد مثلا، فهو لا يحوي العظام والدم والعضلات والأعضاء الداخلية فحسب، ولكنه مرن جدا وعازل للماء وقادر على امتصاص الفيتامينات وقادر على نقل تفاصيل المعلومات اللمسية الى الدماغ. وهو يشفي نفسه من الجرح أو الخدش أو الرض، وينتج المضادات الواقية من الشمس، ويساعد الجسد الحار على البرودة، وهو الوسيط لمعظم متعنا الحسية، وهو جميل عند النظر إليه، وهو يخدم حتى (عبر الشحوب والاحمرار وردود الفعل الأخرى) كوسيلة للتعبير والتواصل. كيف لشيء بهذه الروعة وهذا التميز أن يظهر عرضيا بفعل الصدفة؟

تؤكد كلا الصيغتين لحجة التصميم على التناظر بين العالم، أو أجزاء من العالم، وبين الأشياء الناتجة عن تصميم هادف ومخطط. ولهذا السبب

تُدعى هذه الحجة أحيانا بـ "الحجة من التناظر" the argument from analogy . والادعاء الرئيسي في كلا الصيغتين لا يرجح إنتاج الظاهرة الطبيعية محل التساؤل – سواء كانت نظام علاقة الأحياء البيئية أو الكائن الحي الفردي – بفعل الصدفة المحضة. واذا قُبلت هذه المقدمة، فيبدو معقولا الاستنتاج أن فوق الطبيعة يقع شيء من الذكاء، والذي يكون في أقل حالاته قويا جدا وحقيقيا.

وكما ذكرنا سابقا، كانت دائما حجة التصميم من البراهين الأقوى على وجود الله، وربما السبب في ذلك انسجام هذه الحجة مع الرؤيا للطبيعة التي تتشارك بها اليهودية والمسيحية والإسلام. ففي سفر التكوين، منح الله الإنسان "سيطرة على السمك في الماء وعلى الطير في السماء وعلى القطيع، وعلى كل شيء يحيا ويتحرك فوق الأرض"، ويستمر في القول "لقد منحتك كل نبات منتج للبذور، وكل شجرة بذورها في ثمارها، وسوف تكون لك من أجل الطعام". ويتضح من هذه الرؤيا أن الطبيعة موجودة من أجل منفعتنا. ومن الطبيعي أن يرى أي شخص ينغمس في هذا المذهب أن أعمال الطبيعة هادفة. وهذا بشكل خاص صحيح في حالة الكائنات الحية، فحتى يومنا هذا يصف العلماء الكائنات الحية باستخدام لغة هادفة قصدية متحدثين عن "وظيفة" الكبد أو "عمل" النظام الليمفاوي.

ومع ذلك فإن حجة التصميم مفتوحة على عدد من الاعتراضات الجدية. وحتى نبدأ يمكن أن نتساءل عن الفكرة القائلة إن نظام الطبيعة جميل ومنسجم. ولكن الانهيارات الجليدية والصخرية، وحرائق الغابات، والزلازل، والأعاصير، والأمراض الوبائية، والجفاف، وانقراض أحياء معينة، جميعها تحدث في الطبيعة وبفعل الطبيعة. وفي مملكة الحيوان ما الطبيعة الا، وفق تعبير Jack London الشهير: "حمراء الأسنان والمخالب". كما أنها تعتبر قفزة كبيرة الانتقال من القول إن الطبيعة تحمل دليلا على التصميم الذكي الى القول بأن هذا المصمم يجب أن يكون الله كما ندركه تقليديا. وقد أثار هذه الفكرة "هيوم"

David Hume في كتابه "حوارات حول الديانة الطبيعية". عندما نحاول تفسير مظاهر التصميم في الطبيعة بافتراض نوع معين من العلة، لا يمكننا تبرير الذهاب فيما وراء ما يفي بالغرض (وهنا أيضا نتعامل مع شيء مثل ماكينة أوكام). ربما هناك أرضية جيدة لافتراض وجود مصمم قوي جدا وعالي الذكاء، ولكن لا شيء في الطبيعة يتطلب افتراض أن هذا المصمم الذكي عليم بكل شيء وقادر على كل شيء وكامل الأخلاق.

كتب "هيوم" قبل قرن من "داروين" Darwin وشعر بضرورة التسليم بأنه من المعقول رؤية الطبيعة كأنها عمل مصمِّم ذكي (أو مجموعة مصممين)، ولكنه كان يؤكد باستمرار أنه لا يوجد شيء حاسم أكثر من ذلك يمكن الاستدلال عليه. ولكن عندما ظهرت نظرية "داروين" في التطور عبر الانتخاب الطبيعي، أفسدت بحق حجة التصميم على الأقل في عيون العديد من العلماء والفلاسفة. والسبب في ذلك بسيط، فنظرية داروين تقدم تفسيرا مقنعا جدا حول كيف ولماذا تُظهر الطبيعة هذا الشكل من التصميم دون الحاجة الى كائنات فوق طبيعية (مثل الله) مسؤولة عن الطبيعة دون أن تكون جزءا منها. وخذ مثالا على ذلك المخالب المنكمشة والرؤيا الليلية للقطة، والتي تعتبر بحق ملائمة لغاية القطة في التقاط الفئران. وتبين نظرية التطور كيف يتم انتخاب هذه الصفات ببساطة عبر ملايين السنين. والقطط (أو القطط البدائية) التي طورت هذه الصفات عبر تحول جيني فجائي عشوائي تميل لأن تكون قادرة على الصيد بشكل أفضل وبالتالي تصبح أقوى وتعيش أطول وتتزاوج بشكل أكثر وتلد ذرية أكثر من منافساتها.

كما تقدم نظرية التطور تفسيرا "طبيعانيا" - أي تفسيرا يرجع فقط الى كينونات وقوى قابلة للملاحظة علميا - لانسجام وتناسق الطبيعة. فالنظام البيئي الحيوي يتألف من كائنات حية متنوعة تعيش وتعيد الإنتاج بينما تتفاعل مع بعضها البعض ومع البيئة غير العضوية. إن الانسجام الذي تبديه الطبيعة، حيث أن كل كائن له موقعه في النظام، هو أيضا نتيجة للعملية التطورية. والكائنات

"الأصلح" تبقى، أما تلك غير القادرة على التلاؤم فإنها تذهب الى مكان آخر أو تموت. والنتيجة الطويلة الأمد لهذه العملية، في حال عدم تعرضها لقوى خارجية، نظام بيئي – حيوي متوازن.

هل هدمت فعلا نظرية التطور الحجة من التصميم؟ ربما تفسر هذه النظرية العديد من الظواهر دون الحاجة الى مصمم، ولكنها لا تفسر كل شيء. وبشكل خاص لم تفسر كيف تنشأ الأشياء العضوية الحية من مادة غير عضوية، ولا كيف للكائنات التي تمتلك القدرة على الحس والوعي والإرادة الحرة يمكن أن تنشأ من عالم لا توجد فيه هذه الأشياء.

يستحق هذا الدفاع عن حجة التصميم الاهتمام والتفكير اذا ركزنا فقط على مشكلة كيفية نشوء الكائنات العضوية الحية الأولية، ويمكن الحصول على معلومات إضافية من السطور التالية:

حتى تبدأ عملية التطور، فإن الكائن العضوي الأول القادر على إعادة توليد نفسه يجب أن يتشكل. ولكن حتى الكائن العضوي الأبسط أكثر تعقيدا من أشد الآلات تعقيدا التي يصنعها الإنسان. ويبدو منافيا للعقل أن نتصور أن أجزاءا صغيرة من مادة غير عضوية يمكن أن تجتمع مع بعضها بفعل الصدفة لتشكل شيئا معقدا كالسيارة أو الغسالة الآلية. ولذلك وبنفس الطريقة يتوجب علينا رفض الفكرة القائلة إن أجزاءا صغيرة من مادة عضوية تجتمع مع بعضها بمحض الصدفة لإنتاج كائن عضوي حي قادر على إعادة التوالد أو الإنتاج.

هذه مناظرة ذكية ولكن الثابتين على مبدأ داروين لديهم إجابة. وبالتأكيد يمكنهم القول إن نشأة كائنات عضوية حية من مادة غير عضوية هو حدث استثنائي وغير مرجح الحدوث. ولكن الكون مكان ضخم بشكل مفرط واستثنائي، فهناك ملايين المجرات وكل منها تحتوي على تريليونات من النجوم، والعديد منها لها كواكب تدور حولها. لذلك فإن غرائب الحياة الناشئة على أي كوكب

يمكن أن تكون منخفضة بشكل مذهل - العديد من التريليونات مقابل واحد - وكذلك بسبب ضخامة الكون، فقد تكون الغرائب التي تحدث في مكان أو آخر مرتفعة جدا.

وبالتالي ربما تكون نشأة الحياة نادرة دون أن تكون غامضة لا تُسبر أغوارها. وحتى نظن أن الغرائب التي تحدث في زمن معين ومكان معين نوع من الاعتراض على التفسيرات الطبيعانية فإننا نكون ضحية نوع معين من الخداع. وقد يساعد التناظر في توضيح هذه الفكرة. لنفرض أنك تشاهد فيلما يعرض شخصين يلعبان بورق اللعب، حيث يتم خلط الأوراق وتوزيعها ثلاث مرات بشكل متتابع، وكل لاعب يتسلم ٢٦ ورقة لعب. واذا استلم أحد اللاعبين بعد كل خلط وتوزيع جميع الأوراق الحمراء واللاعب الآخر جميع الأوراق السوداء، فإنك سوف تفترض أن هذه النتيجة لا تعود بالكامل الى الصدفة وإنما الى التلاعب في عملية الخلط. وعادة يكون هذا الافتراض مبررا تماما.

ولكن لنفترض الآن أن الفيلم الذي تشاهده هو في الواقع مقطع صغير فقط من فيلم طويل جدا وممل، فيلم يُعرض بشكل مستمر على مدار ملايين السنين، ويتألف بالكامل من رزمة ورق لعب تُخلط وتُوزع بشكل متكرر. وخلال هذا الفيلم، فإنه يحدث بشكل نادر جدا أن يقسم التوزيع رزمة الورق الى مجموعة حمراء والى مجموعة بيضاء بشكل تام. والأكثر ندرة أن يحدث هذا مرتين في التتابع، ومرة واحدة فقط على مدى عشرة ملايين من السنوات. واذا كان كل ما تراه مقطعا من فيلم فإنك سوف تفترض عدم إمكانية حدوثه بالصدفة. ولكن اذا رأيت ذاك المقطع في سياقه - أي جزيء صغير جدا من الكل العظيم - عندها ستكون مستعدا لقبول احتمال حدوثه بالصدفة.

لقد ناقشنا بشيء من التفصيل ثلاث حجج حول إثبات وجود الله: الحجة الوجودية، والحجة الكوزمولوجية، والحجة من التصميم. وهذه الحجج ليست

الحجج الوحيدة التي صاغها الفلاسفة، حيث طور "كانت" **حجة من الأخلاق** argument from morality. يرى "كانت" أن حياتنا لها بعد أخلاقي، ولدينا إحساس بالواجب، ونشعر أحيانا بالذنب، ولا يمكننا تجنب تطبيق مفاهيم أخلاقية على الناس وعلى أفعالهم. وهذه حقيقة مهمة، وحتى تكون ذات معنى لابد من وجود شيء كالله. بمعنى أنه اذا لم يكن هناك شيء أكثر من الحقيقة الموصوفة من قبل العلوم الطبيعية، فليس لأفكارنا الأخلاقية أرضية موضوعية وستقوم حياتنا الأخلاقية على الوهم والخداع.

كما جادل "جيمس" William James أن الخبرات الباطنية أو الروحية، وهي أكثر شيوعا وانسجاما مما ندرك، يجب أن تُؤخذ جديا كمؤشرات على أن مثل هذه الحقيقة موجودة بالفعل – إنه شيء فوق ما نواجهه في خبرتنا اليومية، وفوق الملاحظة العلمية والقياس – ولكنه يحمل الإجابة على أسئلتنا العميقة حول الحقيقة والمعنى والقيمة. ونكتفي هنا بذكر هاتين الحجتين من بين حجج عديدة بالإضافة الى ما ناقشناه سابقا. ومع ذلك تعتبر الحجج الثلاثة السابقة الأكثر شيوعا ورواجا في تاريخ الفلسفة. وتحديد مدى إقناع هذه الحجج يعود للقارئ الذي يحكم لنفسه بنفسه.

مشكلة المعاناة

قد يكون من الأسهل إثبات عدم وجود الإله بدلا من إثبات وجوده. أليست حقيقة وجود هذا القدر الكبير من المعاناة في العالم دليلا جيدا على أن الله غير موجود؟

بدون ريب يفرض وجود المعاناة مشكلة جدية أمام أي شخص يرغب بالدفاع عن المفهوم اليهودي–المسيحي التقليدي لله. وهو يبدو بالنسبة للكثير اعتراض يصعب التغلب عليه، وقد عبّر عن ذلك Stendhal من خلال ملاحظته الساخرة: "إن عذر الله الوحيد أنه غير موجود". بالرغم من أن المشكلة تُعرف بـ "مشكلة الشر"، الا أن التسمية الأفضل لها هي "مشكلة المعاناة". ويمكن

استخدام كلمة "الشر" بشكل عام للإشارة الى أي شيء مؤذ، ولكن المعنى الأكثر شيوعا وتخصيصا هو المتعلق بالفساد الأخلاقي، والشخص الشرير هو الذي يفضل السيء على الجيد أو القبيح على الحسن بطريقة مقصودة. إن وجود مثل هذا النوع من الشر يفرض بالتأكيد صعوبة على وجهات النظر الدينية (اذا كان الله قد خلق العالم، أفليس مسؤولا بشكل مطلق عن الشر فيه؟). ولكن حدوث الألم الفيزيائي أو الألم العاطفي، والذي في غالب الأحيان لا يؤثر ولا يسبَب من قبل أولئك الفاسدين أخلاقيا، يفرض أيضا صعوبة على الرؤيا التقليدية لله.

إن الإقرار بإشكالية المعاناة يعود الى أيام الكتاب المقدس، ويعتبر عرض هذه المشكلة في كتاب أيوب الأكثر عمقا والأشد قسوة. فأيوب، طبقا للرواية، رجل مستقيم وثري تعرّض، دون خطأ ارتكبه وبمعرفة الله التامة، لتعاقب من البلاء المفجع بما فيه الألم والمرض والفقر وفقدان العائلة. وعلى الرغم من أنه في البداية استجاب لطالعه السيء بشكل رواقي – "الله أعطى والله أخذ، تبارك اسم الله" – الا أن ألمه المبرح دفعه الى التساؤل ومعارضة الله. ولكن بعد أن ظهر الله له استجابة لتحديه، وعبر سلسلة من الأسئلة غير القابلة للإجابة جعلت أيوب يدرك قصور فهمه وإدراكه، أطبق فاه ولم يعاود التجرأ على الشك بحكمة وعدل الله.

يعرض كتاب أيوب القضية بمهارة أدبية ودرامية عالية. ولكننا لا نحتاج الى الأدب حتى نتعرف على مقدار عمق المشكلة، فالأخبار اليومية تفي بالغرض. كل عام يعاني ملايين الناس بطرق مختلفة من مسببات مختلفة مثل المجاعات والأمراض والحرب والفقر والظلم والإهمال والتحرش الجنسي والجرائم والكوارث الطبيعية مثل الزلازل والطوفان والجفاف، والتي ينجم عنها الموت والجرح والألم والاكتئاب لأعداد كبيرة من الناس. والسؤال الذي يبرز بوضوح: ما هو نوع هذا الإله الذي يسمح بحدوث كل هذا؟

إن معاناة الناس (والحيوانات الأخرى) حقيقة مؤكدة لا جدال فيه، وهي أطروحة لا يمكن تجاهلها أو إنكارها. واذا كان الله عليما بكل شيء فلابد أن يكون واعيا لها. واذا كان قادرا على كل شيء فبإمكانه منعها اذا رغب بذلك. واذا كان محبا وكامل الأخلاق فلابد أنه يريد منعها. إنه نوع غريب ذلك المحب الذي لا يرغب بتخفيف المعاناة، وخاصة في بعض حالات العذاب الشديد غير المحتمل للمحبوب. وهو نوع غريب من العدل الذي يوزع حصصا من البلاء والأسى بدون تمييز وبشكل تام. والإشكالية التي يواجهها أي شخص يقبل الفكرة اليهودية–المسيحية التقليدية لله هي توفيق أو تسوية هذه القضايا الأربعة:

- هناك معاناة واسعة الانتشار
- الله قادر على كل شيء
- الله عليم بكل شيء
- الله كامل الأخلاق

ويبدو واضحا أن هذه القضايا لا تعتبر إشكالية بالنسبة للملحد. فهو يمتلك تفسيرا بسيطا لوجود المعاناة: فالأشياء غير السارة تحدث للناس لأن الكائنات البشرية ليست قوية بشكل كاف لمنع هذه الأشياء من الحدوث، ولا توجد قوة أخرى تحاول فعل هذا. وهي لا تسبب إشكالية للمؤمنين المتدينين الذين يختلف مفهومهم للقدرة السماوية الإلهية بشكل كبير عن المفهوم اليهودي–المسيحي الأرثوذكسي. وهي لم تسبب إشكالية للإغريق القدماء على سبيل المثال كونهم لم يفكروا بالآلهة الأولمبية أنها قادرة على كل شيء أو أنها كاملة أخلاقيا. ويمكن للمؤمنين المعاصرين تجنب هذه المشكلة بسهولة من خلال ذريعة بسيطة وهي تجاهل واحدة أو أكثر من صفات الله. يمكنهم القول على سبيل المثال إن الله ليس قادرا على كل شيء، ولذلك على الرغم من أنه يعرف معاناتنا ويأسى لنا، الا أنه لا يستطيع تخفيفها أكثر مما فعل.

بالنسبة للمؤمن الأرثوذكسي فالمشكلة ملحة. ولأن تاريخ الفلسفة الغربية قد تشابك وتداخل مع المسيحية، كانت هناك محاولات فلسفية عديدة لحلها. وكانت أي محاولة تُدعى بـ**العدالة الإلهية theodicy**، كونها تدافع عن الفكرة القائلة إنه على الرغم من كل الظواهر فالله عادل. وقد اشتقت كلمة theodicy من المصطلحات اليونانية: الإله (theos) والعدالة (dike). وسنناقش هنا ثلاثة خطوط رئيسية لهذه الحجة.

العدالة الإلهية

١: إنها حقا لا تؤذي

في كتاب "هيوم" (حوارات حول الدين الطبيعي)، قدم Cleathens صورة مبسطة عن العدالة الإلهية:

> **إن الطريقة الوحيدة لتأييد الخير السماوي.... الإنكار المطلق لتعاسة وشقاء الإنسان.... فالصحة أكثر شيوعا من المرض، واللذة أكثر من الألم، والسعادة أكثر من البؤس، ومقابل كل مصدر ألم نحصل على مئات المتع.**

بعبارة أخرى، نحن لا نعاني فعلا – على الأقل ليس كثيرا. إن الاعتراض الواضح على هذه الحجة هو أن التوصيف الذي قدمته حول وضع الإنسان يتناقض بصراحة مع خبرات العديد من الناس. بالإضافة الى أن المشكلة الفلسفية للشر لن تنتهي اذا حولناها الى مقدار من الشر أقل مما نفترض. فأي نوع من الشر وأي نوع من المعاناة يفرض تحديا على المؤمن ويستدعي نوعا من العدالة الإلهية.

ولكن ظهرت محاولة أكثر تطورا لإنكار حقيقة المعاناة قام بها القديس "أوغسطين" St Augustine (٣٥٤-٤٣٠). لقد جادل بأن شرور العالم ليس لها وجود إيجابي، ولكنها عديمة الوجود. على سبيل المثال، العمى هو غياب النظر، والمرض هو غياب الصحة، والفقر هو غياب الغنى. كل شيء خلقه الله

هو خير، كما يؤكد وصف الخلق في سفر التكوين تماما. وطالما أن الشرور هي مجرد انعدام وجود الخير، فليس لها وجود حقيقي، ولا يمكن لله أن يكون مسؤولا عنها. ربما تبدو هذه الحجة أكثر تطورا من سابقتها، ولكنها تبدو أيضاً نوعا من السفسطة ولا تزال في موضع شك. ولا نزال قادرين على طرح السؤال التالي: لماذا لا يستطيع الله، اذا كان قادرا على كل شيء، أن يجعل العالم أقل شراً؟ كما يبين ذلك أحد النقاد ساخراً: اذا فكرنا بالشر أنه غياب شيء ما مثل ثقب في كعكة، مايزال يبدو أن الإله يمكنه القيام بعمل أفضل بتضييق الثقب وزيادة الكعكة.

العدالة الإلهية

٢: إنه ذنبنا

هذه الحجة في العدالة الإلهية تصرح بقسوة أن الكائنات البشرية مسؤولة عن معاناتها، لأن الله جعلنا على صورته وقصد أن نعيش في مستوى أعلى من جميع الكائنات، ووهبنا الإرادة الحرة. وهذه نعمة حقيقية، فقد سمح لحياتنا بأن تمتلك معنى ودلالة أخلاقية وقيمة. ولكن هذه النعمة لها ثمن. بما أننا لسنا كاملين أخلاقيا، وبما أننا نصنع اختيارات حرة، فنحن نقترف أحيانا بعض الأخطاء ويجب أن نعاني من عواقب هذه الأخطاء.

إذا أخذنا هذا التفسير للشر في العالم ببساطة وحرفية نجد أنه غير كاف. والسبب الأول أن قدرا كبيرا من معاناة الإنسان مصدره الكوارث الطبيعية، وليست بسبب أشخاص يصنعون اختيارات سيئة. والسبب الآخر، حتى عندما يكون مصدر المعاناة أفعال الناس، فإن الناس الذين يعانون ليسوا هم الأشخاص الذين يسيئون استخدام حريتهم، ولكنهم ضحايا لما يفعله الآخرون. فكّر مثلا بضحايا الاغتصاب أو الناس المستهدفين من أنصار التطهير العرقي. بالطبع يمكن تأويل هذه المعاناة على أنها عقاب على أخطاء ارتُكبت سابقا، ولكن لا يبدو

هذا التأويل قابلا للتصديق وليس عادلا عندما يكون الأفراد الذين يعانون أطفالا صغارا أو أشخاصا أخلاقيين حقا.

وإحدى الطرق لمقابلة هذه الاعتراضات هي التوسع بمفهوم المسؤولية الأخلاقية بحيث يصبح كل شخص مسؤولا عما يحدث له. والفكرة هنا أن الثراء والغنى مكافأة على فضيلة بينما المعاناة عقاب على نوع من الإخفاق يعود الى زمن طويل. ونجد هذه الفكرة مثلا في التفسير المقدم من قبل "معزي أيوب"، أصحابه الثلاثة الذين أصروا على أن أيوب يستحق سوء الحظ الذي واجهه (وقد تساءل "اليعازر": من يهلك اذا كان بريئا؟). وتظهر هذه الفكرة بصيغة أخرى في الكارما الهندوسية والتي ترى أن هناك قوانين خفية لتسيير الأعمال: فالأعمال الجيدة أو الخيرة سيكون لها عواقب جيدة والأعمال السيئة لها عواقب سيئة. وربما لا يبدو هذا واضحا في هذه الحياة، ولكن عبر التقمص أو التناسخ سيكون هذا القانون واضحا ومحسوسا.

ربما يكون الامتداد الراديكالي (الجذري) لمفهوم المسؤولية هو عقيدة الخطيئة الأصلية التي طورها علماء اللاهوت مثل "أوغسطين". وفقا لهذه العقيدة، لا يوجد مخلوق بشري بريء بالكامل. ويقول التفسير الأسطوري لهذه الفكرة إنه عندما عصى آدم وحواء الله في جنة عدن، لم يجعلا من نفسيهما مذنبين فحسب ولكن كل من يخلفهما أيضا. بمعنى أن خطايا الآباء قد نُقلت إلى الأجيال اللاحقة. وتنص الصيغة الأكثر تجرداً لهذه الفكرة أن جزءاً من الوضع الإنساني ملوث بالخطيئة ويعود هذا جزئيا إلى امتلاك جسد فيزيائي وجزئياً إلى امتلاك طبيعة حيوانية. وفي كلا الحالتين، يمكن الوصول الى استنتاج أنه طالما أن المخلوق البشري مخطئ، فلا توجد معاناة لا يستحقها. وقد جاء هذا التعبير على لسان "هاملت": "عامل كل رجل وفق ما يستحق وسنرى من يهرب من

جلد السياط!" وتبنى الكالفانيون(*) هذه الرؤيا الى حد التطرف حيث يعتقدون أن كل ما يفعله الله في إدانة كل مخلوق بشري بالتعذيب الشديد مبرر تماما، وأن حقيقة أن هناك من أنقذ من هذا القدر ليس إثباتا لفضيلتهم ولكن للخيرية التي هي من صفات الله.

ولكن جميع هذه المحاولات لتبرير المعاناة ترى أن المعاناة مستحقة لنقص ما. وترتكز جميعها على مسلمات حاسمة لا يقبلها معظم الناس الذين لا يلتزمون بوجهات النظر الدينية التي تدعم هذه المسلمات. إن الافتراض القبلي الذي قدمه معزو أيوب - أن المعاناة هي دائما عقاب مبرر - مجرد افتراض، بل افتراض مشكوك فيه. ويبدو أن هناك العديد من الأدلة ضده، يبدو أنه بلا معنى وخاصة في حالة الأطفال الصغار. ولمواجهة هذه الاعتراضات تبرز فكرة الكارما أو عقيدة الخطيئة الأصلية. ولكن ترتكز كلاهما على اعتقادات ميتافيزيقية معينة لا تملك دليلا مؤيدا، بالإضافة الى الصعوبات النظرية التي تواجهها. ماذا يعني القول، على سبيل المثال، إن ذلك الشخص كان شخصا آخرا أو حيوانا في الحياة السابقة؟ وكيف لطفل وليد أن يكون مسؤولا عن أفعال سلفه؟ واذا لم تتم معالجة هذه الصعوبات، فإن وجهة نظر أنصار العدالة الإلهية الذين يرون أن الكائنات البشرية مسؤولة عن معاناتها لا يمكن إثباتها أو تأييدها.

العدالة الإلهية

٣: إنه خير من أجلنا!

جاء هذا الخط الجدلي بأكثر من صيغة أيضا. وما أطلق عليه دفاع "الانسجام الكوني" يلفت انتباهنا الى حقيقة منظورنا المحدود للكون. فإذا كنا قادرين على رؤية الصورة الكبيرة التي يراها الله، عندها سوف نفهم كيف يلعب الشر دورا

(*) الكالفاني هو القائل بأن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته. وكالفن هو لاهوتي فرنسي بروتستانتي (١٥٠٩-١٥٦٤)

مهما وقيما في الخطة العظيمة للأشياء. وما شكوانا من الشرور الا كشكوى الأطفال من المطر الذي يمنعهم من اللعب، حيث أنهم لا يدركون قيمته من الجوانب الأخرى. إن رغبتنا بحياة مليئة بالسعادة والمتعة وخالية تماما من الألم ما هي الا رغبة مضللة، كرغبتنا أن تبقى الأيام نهارا فقط دون ليل، متناسين اننا جزء من النظام البيئي الحيوي الذي يتطلب التبدل والتحول بين الليل والنهار. وتشبه هذه الطريقة في التعامل مع المشكلة وجهة النظر الطاوية – الفلسفة الصينية القديمة التي ترى أن النور والظلام والسالب والموجب متساوون بالضرورة لانسجام الكون ولتحقيق التوازن.

إن الفكرة القائلة بجزئية ومحدودية منظورنا للعالم بلا شك صحيحة. ويتبع هذا أن فهمنا لأشياء معينة أو أحداث معينة وكيفية ارتباطها بالكل هو أيضاً محدود بالنقص. وتذكيرنا بهذا صحي بالتأكيد. ففي كتاب أيوب، يستجيب الله نفسه لشكوى أيوب من خلال تذكيره بهذا:

أين كنت عندما وضعت أساسيات الأرض؟

من وضع القياسات إذا كنت عارفا؟

كان بيان الله الجلي للأشياء التي يستطيع الخالق وحده فهمها كافيا لصمت أيوب. ولكن لم يعطنا الله إجابة صريحة على السؤال" لماذا يعاني الناس الفاضلين والأبرياء مثل أيوب؟ و الادعاء القائل بأنه حتى المعاناة غير المستحقة ضرورية حتى لو لم نستطع فهم كيف ولماذا هي كذلك مقبول. ولكن تبقى المعاناة حقيقية وغير مستحقة، ويجب أن يُنظر إليها على أنها نقص غير قابل للتغيير في العالم الذي يُفترض أن الله خالقه. لقد بين "إيفان كارامازوف" هذه الفكرة بقوة في رواية "ديستوفسكي" (الأخوة كارامازوف) من خلال صبي عمره ست سنوات رمى حجراً على كلب رجل إقطاعي، مما أدى الى تعريته أمام أمه ورميه أمام مجموعة كلاب هاجمته بوحشية حتى الموت. ويرى إيفان أنه

لا شيء يمكن أن يبرر أبدا هذا النوع من المعاناة، وأن أي إله يختار خلق عالم يحتوي مثل هذه المعاناة لا يمكن اعتباره كاملا أخلاقيا. مثل هذه الأمثلة تبعث بقوة المأزق الأساسي والجوهري: إما أن يكون الله غير قادر على إيقاف معاناة الأبرياء في العالم، وفي هذه الحالة فهو ليس قادرا على كل شيء، أو أنه يستطيع إيقافها ولكنه يختار ألا يفعل، عندها لا يمكن أن يكون كاملا أخلاقيا.

كيف يستطيع أي أحد التعامل مع هذا المأزق بينما يعتنق المفهوم التقليدي لله؟ إحدى الطرق هي إنكار القدرة الكلية لله والتي تتضمن إمكانية إلغاء المعاناة البريئة. ومع صعوبة هذه الحجة الا أن "لويس" C. S. Lewis جادل فيها. وهناك طريقة أخرى وهي إنكار رغبة الله بمعاناتنا، والتي تتضمن أن الله ليس خيرا بالكامل. تم الدفاع عن هذه الحجة في العدالة الإلهية من قبل فيلسوف معاصر وهو "هيك" John Hick، والذي استمد إلهامه من عالم لاهوت مسيحي قديم هو Irenaeus (١٣٠-٢٠٢). وطبقا لـ "هيك"، أولئك الذين يرون أن وجود المعاناة غير متوافق مع وجود الله يسيئون فهم غايات الله. عند خلق النوع البشري، لم تكن غاية الله خلق عالم يكون كل شخص فيه سعيدا وراضيا طوال الوقت. ولكنه قصد خلق أفراد ووهبهم إرادة حرة بحيث يكونون قادرين على إدراك أنفسهم كمخلوقات أخلاقية. إن عالما يحتوي على مثل هذه الكائنات له قيمة أكبر من عالم ينغمس فيه كل فرد بالرضا والبراءة والسهولة. ولكن إنجاز تحقيق الذات كمخلوقات أخلاقية هو بالضرورة عملية صنع اختيارات صعبة، والتعلم من الأخطاء، والتغلب على الصعوبات، والنضال ضد الشدائد والحظ العاثر، وبالتالي نعاني أحيانا. فالله يستطيع جعلنا كذلك بحيث نختار دائما القرارات الصائبة، ولكن عندها لن نختبر فعلا الاختيارات الحرة، ولكن يكون إصلاح النفوس الأخلاقية عبر الاختيارات والخبرات من إنجازاتنا الخاصة.

وفق هذه الرؤيا، يعتبر جدلنا حول اذا كان الله يحبنا لن يتركنا نعاني كالجدل القائل إن الوالدين اذا كانا يحبان أولادهما فيجب أن يتأكدا من عدم

إحباط وتخييب رغبات أولادهما. وبالتأكيد حتى نكون والدين جيدين لا يعني أن نسعى دائما الى تخفيف معاناة أطفالنا. فالوالدان المحبان والحكيمان يرفضان بشكل مقصود مشاهدة أطفالهم الدائمة والطويلة للتلفاز، أو تناول الكثير من الحلويات. وهم بالطبع يحرمون أطفالهم بشكل مقصود من متع معينة! ويتيحون الفرصة لأولادهم لتعلم بعض الأشياء عبر خبرات مُرّة، وأحيانا يفرضون بشكل مخطط بعض المعاناة عليهم على صورة عقوبات مختلفة. إنهم يقومون بهذا لاعتقادهم أن هناك أشياء مهمة الى جانب المتع قصيرة الأجل: على سبيل المثال، السيطرة على الذات والحكمة والفضيلة الأخلاقية وتحقيق الذات. ومن وجهة نظر الأطفال تبدو أفعال الوالدين قاسية دائما بشكل غير مفهوم. ولكن هذه الرؤيا زائفة، ويحملها الطفل فقط لأنه لا يستطيع فهم المنظور الأوسع للوالدين.

طبقا لهذه الحجة في العدالة الإلهية، بدلا من رؤية العالم كـ "واد من الدموع" يمكن رؤيته كـ "واد لصنع الروح" (باستخدام تعبير John Keats). فالمعاناة التي نختبرها ونلاحظها تساعد في بناء شخصياتنا من خلال تزويدنا بفرص النمو الروحي وممارسة الفضائل مثل الجَلَد والحنو والشفقة. كتبرير للطرق التي يتبعها الله، تبدو هذه المقاربة من أكثر الخيارات قابلية للتصديق بالنسبة لأولئك الذين يحملون الاعتقادات اليهودية - المسيحية التقليدية. رغم ذلك، ومثل معظم حجج العدالة الإلهية، فهي تأملية جدا. وحتى تفسر ظواهر معينة فهي تقدم تفسيرا لخطة الله في الكائنات البشرية، تفسيرا يبدو أنه قد تم الوصول إليه بواسطة اجتماع الأفكار الدينية التقليدية والاستدلالات والمناظرات التأملية. ولكن لن يقلق هذا الاعتراض علماء اللاهوت والمؤمنين المتدينين، الذين تشير التزاماتهم الدينية الى رغبة في تأمل الأشياء التي تقع وراء الخبرة.

ومن الأصعب التعامل مع الإشكاليات التي فرضها تفسير "إيفان كارامازوف" للصبي ذي السنوات الست الذي رُمي للكلاب. كيف يمكن للخوف الرهيب والتعذيب الجسدي حتى الموت لهذا الصبي أن يساعد في بناء

الشخصية الأخلاقية؟ وحتى يكون هذا ممكنا لا يكفي أن نفرض فقط وجود حياة بعد هذه الحياة، ولكن لابد من افتراض أيضا أنه في هذه الحياة المستقبلية لا يزال التطور الأخلاقي ممكنا. وهذا لا يشكل عادة جزءا من الرؤيا التقليدية للحياة الآخرة في اليهودية والمسيحية والإسلام. وهذه القصة تأخذنا الى مسار أبعد للتأمل غير المقيد. فقد يجادل أحدنا أن معاناة الصبي تساعد في التطور الأخلاقي للآخرين: ربما يعاني الإقطاعي من الندم، وربما تزيد القدرة على الشفقة والحنو لدى الجيران، وربما تصبح الأم أقدر على التعاطف مع آلام الآخرين وتحمل المحن في المستقبل. ولكن من الصعب معرفة كيف يحافظ الله على سمعة العدالة التي يتسم بها سليمة، والواقع أن الصبي قد استُخدم لزيادة وتحفيز الغنى الأخلاقي للآخرين.

والحقيقة أنه حتى حجة "وادي صنع الروح" في العدالة الإلهية تترك العديد من الأسئلة بلا إجابة. لماذا يحصل بعض الأفراد على حياة سهلة جدا بينما يعاني الآخرون معاناة مخيفة؟ هل هي ضرورية كل هذه المعاناة في العالم؟ ألا تستطيع الكائنات البشرية ممارسة الإرادة الحرة والتمتع بحياة غنية أخلاقيا في عالم أقل بلاء؟ إن حجة العدالة الإلهية محل التساؤل ربما تقدم تفسيرا مقبولا حول لماذا لا نعيش في واد من الرضا والاطمئنان، ولكنها لا تقدم تفسيرا لماذا لا يستطيع الله إلغاء ما يبدو أنه معاناة بلا مبرر وهو لا يزال قادرا على إنجاز غاياته. بالطبع يمكن للمؤمن الرجوع الى القول القديم: "يتحرك الله بشكل غامض". والواقع أن معظم حجج العدالة الإلهية تميل الى العودة الى الوراء عندما ممارسة الضغط عليها، الى هذا الخط الدفاعي الأخير. وتبقى المشكلة عامة: لماذا المعاناة؟ وليست خاصة: لماذا رُمي الصبي للكلاب؟ وقد كانت التفسيرات التي قُدمت على مستوى عال من العمومية طارحة أفكار مثل عدم واقعية الشر أو الخطيئة الأصلية أو الانسجام الكوني أو الحاجة الى "صنع الروح".

تقدم مثل هذه الأفكار حلولا شاملة، ولكن لهذا السبب هناك العديد من الحالات الخاصة للمعاناة الفردية التي لا تبدو قادرة على تفسيرها أو تبريرها. وعند مواجهة مثل هذه الحالات يلجأ أنصار العدالة الإلهية الى إقناعنا أن فهمنا محدود ولا يمكننا أن نأمل بسبر أغوار طرائق الله ودوافعه تماما. ولكن بالنسبة لنقاد الدين يعتبر هذا الانتقال نوعا من التهرب. لنفرض أن عالما يسعى الى إنشاء فرضية من أجل تفسير ظواهر مختلفة، ولكنه يواجه عددا كبيرا من الحالات الخاصة التي لا يمكن للفرضية تفسيرها. فهل سنقبل من العالم قوله أن الكون غامض ويصعب فهمه بالكامل بواسطة العقل البشري؟ أم أننا سَنقول أن مثل هذه الاستجابة تمثل ابتعادا عن استخدام العقل لفهم العالم؟

وبالطريقة نفسها فإن أي محاولة لأنصار العدالة الإلهية للاستناد على الغموض وعدم القدرة على فهم الله، وخاصة عند تعرض حججهم لضغط شديد، تتركهم عرضة للاتهام بعدم رغبتهم لإخضاع رؤيتهم للنقد العقلاني. وعندما يصبح النقد قاسيا، يبتعدون عن العقل ويناشدون الإيمان.

هل يمكن أن يكون الإيمان الديني عقلانياً؟

لماذا يتوجب على المؤمنين المساءلة في محكمة العقل بأي حال؟ أليس الإيمان الديني، حسب طبيعته، غير عقلاني؟

هذه رؤية المفكر الدانماركي الكبير "كيكجراد" **Soren Kierkegaard** الملتزم بالديانة المسيحية بشكل عميق. وهو يجادل بأن الفكرة كلها حول الدين مثل المسيحية تتناقض مع العقل ولذلك تتطلب الإيمان. واذا كانت هذه الأفكار الدينية معقولة بشكل كامل فإن كل شخص سوف يقبلها ولا يعود هناك ميزة أو فضيلة للإيمان. ولكن هذه رؤيا عصرية جدا، فقد كان الفلاسفة السابقون ينظرون الى العلاقة بين الإيمان والعقل بشكل مختلف تماما. يعتقد "ديكارت"

مثلا أن العقل يمكن أن يزودنا بأساس صلب للإيمان. ويعتقد "الإكويني" أن الإيمان يتمم العقل ويمكننا من اعتناق العقائد الدينية التي تقع وراء البرهان العقلي، ولذلك يجب أن تخضع للوحي (مثلا غموض الثالوث المقدس). كما يرى "هيجل" أن العقل والإيمان مكملان لبعضهما البعض، ويقدمان طريقين للحقيقة نفسها. وكما يبدو بوضوح أن العلاقة بين العقل والإيمان قضية معقدة جدا.

لنبدأ أولا بتوضيح ما نقصده بـ "الإيمان". من الواضح أن مفهوم الإيمان مختلف عن مفهوم المعرفة. اذا قلت "أنا أعرف شيئا" فهذا يتضمن أن الاعتقاد محل التساؤل صحيح. ولكن اذا قلت "لدي إيمان بشيء ما"، فلا يوجد مثل هذا المضمون. فالإيمان، ليس كالمعرفة، يمكن أن يكون خاطئا. وهذا الاختلاف لا يغير شيئا بالنسبة لمدى يقيني من حقيقة اعتقادي. فالمؤمنون المتدينون يمكن أن يتأكدوا من حقيقة إيمانهم كما هم العلماء من حقيقة ملاحظاتهم. ويتعلق الاختلاف بأساس الاعتقادات محل التساؤل. قارن الاعتقاد بكروية الأرض مع الاعتقاد بالحياة الأخرى بعد الموت. نحن نفكر أن الاعتقاد الأول صحيح ومؤيد بالأدلة التجريبية الكثيرة، وهذا ما يشكل المعرفة. ولكن الاعتقاد بالحياة الأخرى، على النقيض، ليس مؤيدا بهذا النوع من الأدلة، ولذلك فهو إيمان وليس معرفة.

لسوء الحظ لا يعتبر التمييز بين الإيمان والمعرفة بهذا الوضوح وهذه البساطة، ومن النادر أن تكون الأشياء قاطعة هكذا. فأولئك الذين يؤمنون بالحياة الأخرى قد يجادلون أن اعتقادهم ليس بدون أساس أو بدون دليل تجريبي. فربما يشيرون الى التوصيفات العديدة المقدمة من قبل أفراد في حالة احتضار، ويبدون درجة عالية من التشابه. وهذه الخبرات تُدرك دائما أن هناك فعلا نوعا من الوجود المستمر بعد موت الجسد. وبشكل مماثل يُنظر الى شهادة أفراد شهدوا معجزات معينة، والتي يُفكر بها على أنها أدلة تجريبية على الاعتقادات الدينية التي ترتكز

على مثل هذه الشهادات. ولذلك نواجه إشكالية جديدة: فما الذي يعتبر دليلا جيدا أو تأييدا عقلانيا لاعتقاد ما؟ وبتخصيص أكبر، ما هو الفرق، اذا كان هناك فرق، بين نوع الأدلة التي تدعم الاعتقادات العلمية ونوع الأدلة التي ترتكز عليها الاعتقادات الدينية؟

وهذا سؤال صعب جدا، وربما لا توجد إجابة قاطعة عليه. وبالتأكيد يبدو أن هناك بعض الفروقات الظاهرية بين قضية تجريبية "الأرض كروية" وادعاء مثل "إن الله يحبني" او "كل مخلوق بشري يملك روحا خالدة". فالقضية الأولى ترتكز على ملاحظات عامة ومكررة، والأدلة التي لا تقابل هذه المتطلبات لا تُقبل في المجتمع العلمي. وفي العديد من الحالات، فإن "الدليل" الذي يدعم اعتقادات دينية فردية – مثلا خبرة روحية أو استجابة الله لأحد المصلين – يخفق في مقابلة أحد أو كلا هذين الشرطين.

ولكن يجادَل أيضا أن الخبرات التي تدعم اعتقادات دينية هي كذلك عامة ومكررة، وحالات الاستشفاء بالإيمان من الأمثلة الواضحة على هذا الجدل. بالإضافة الى صعوبة القول إن جميع الاعتقادات المقبولة علميا ترتكز على أدلة عامة ومكررة. فهناك بعض المبادئ العلمية التي نعتقد أنها صحيحة وهي قبلية، وكما يراها "هيوم" تُقبل بسبب العادة. وبالتالي بينما تعتبر مفاهيم الإيمان والمعرفة مختلفة عن بعضها، وبينما نستطيع في بعض الأحيان التفريق بينهما وفقا لنوع الدليل والتأييد العقلاني، الا أنه ليس من السهل دائماً التمييز بينهما في الممارسة.

هل الاعتقاد الديني غير علمي بالضرورة؟

قد يكون مضللا في بعض الأحيان أن نعرف ما اذا كان يجب تصنيف اعتقاد معين ضمن مواد المعرفة أو ضمن مواد الإيمان. ولكن ما يزال التمييز العام مهما وصادقا. وبكل الأحوال العلم والدين مختلفان جدا. وعندما نقول أن الإيمان ليس عقلانيا. فما نقصده أنه غير علمي.

قد يكون هذا مفتاح جيد، ولكنه يثير مشكلة: ماذا نعني عندما نقول أن الاعتقادات الدينية غير علمية؟ ولدينا هنا ثلاثة احتمالات على الأقل:

١- الاعتقادات الدينية تناقض الاكتشافات العلمية.

٢- التمسك بالاعتقادات الدينية يتم بطريقة غير علمية (بشكل دوغماتي مثلاً).

٣- الاعتقادات الدينية فوق العلم.

الاحتمال الأول صريح ومباشر. اذا كان معقولا قبول نتائج أو اكتشافات العلم - على الأقل تلك المبرهن عليها بشكل جيد ومقبولة من غالبية العلماء اليوم - اذن من غير المعقول الاعتقاد بأشياء يصرح عنها العلم بأنها خاطئة أو مستحيلة. على سبيل المثال، أن نعتقد أن عمر العالم بضعة آلاف عام (كما يتضمن سفر التكوين) يناقض اكتشافات علم الجيولوجيا، أو أن نعتقد أن شخصاً ميتاً يعود الى الحياة بعد أيام غير متوافق مع علم البيولوجيا. ومثل هذه الاعتقادات تعتبر غير معقولة.

وحتى هنا فإن كفاءة وأهلية الاكتشافات تتحدد وفق صدقها وشرعيتها. ففي بعض الحالات، مثل التساؤل عن عمر الأرض، نحن نمتلك أدلة إيجابية على خطأ الرؤيا اليهودية - المسيحية التقليدية. وفي حالات مثل مفهوم عصمة المسيح من الأخطاء، أو انقلاب عصا موسى الى أفعى، فإن العلم يقدم دليلا غير مباشر على أن هذه الأحداث لم تحدث. ولكن حتى نعتقد أنها حدثت فعلا يعني أننا نرفض الافتراض الأساسي في معظم العلوم وهو أن الطبيعة تعمل بطريقة منتظمة. إذا قبلنا هذا المبدأ، عندها لا يمكن الاعتقاد بالمعجزات بشكل معقول حيث إنّها حسب التعريف تخترق قوانين الطبيعة. وربما نواجه دليلاً تجريبياً جيداً على حدوث بعض المعجزات، ولابد للشخص العقلاني أن يحترم هذا الدليل. ولكن "هيوم" عبّر عن موقف العلم بشكل جيد بقوله إنّه من العقلانية

افتراض أن التقرير عن المعجزة خاطئ بدلا من الاعتقاد أن قوانين الطبيعة قد توقفت عن العمل.

يبين الاحتمال الثاني أن الإيمان يمكن ألا يكون علميا لتمسكه بالدوغماتية. فأنا أحمل اعتقادا بشكل دوغماتي عندما أرفض الإقرار باحتمال خطئه أو السماح لأي شيء يشكل دليلا ضده. وفي اللغة الاصطلاحية المستخدمة من قبل الفلاسفة، نعتبر الاعتقادات الدوغماتية غير قابلة للدحض. ويبدو واضحا أن الأشخاص يتمسكون بالعقائد الدينية بهذه الطريقة. على سبيل المثال، يعتقد العديد من الناس أن الله يحبهم ولا يسمحون بأي دليل يقف ضد هذا الاعتقاد. فإذا صلوا من أجل شيء ما وحصلوا عليه فإن هذا يقوي ويعمق إيمانهم. ولكن في حال عدم حصولهم عليه فإن هذا لا يثير أي شكوك لديهم، فقد يظنون أنهم لا يستحقونه أو أنه ليس في مصلحتهم. ومهما يكن السبب فلن يعني هذا أن الله غير موجود أو أنه غير مهتم. وبشكل مماثل فإن الوالد المؤمن إذا أنقذ ابنه من حادث مميت فإنه يراه دليلا على حماية الله، ولكن اذا مات ابنه فإنه يقول أن الله قد اختار ابنه وأخذه.

ومن المؤكد أن العلماء أيضا يعملون ضمن افتراضات أساسية تبدو أحيانا غير قابلة للتساؤل: مثلا كل حدث مسبَّب، أو أن الطبيعة تعمل بطريقة منتظمة، وأن جميع المسببات أو العلل مادية (مقابل الفكرية أو الروحية). ولكن السمة المميزة للموقف العلمي أن كل اعتقاد، من حيث المبدأ، مفتوح للتساؤل وللتنقيح وللتعديل اذا كان ضروريا. وبالتالي حتى الافتراضات الأساسية، مثل رؤية نيوتن للزمان والمكان، أو المبدأ القائل أن كل حدث قابل للتنبؤ في حال توفر المعلومات الكافية، قد تعرضت للتحدي وحتى الرفض بشكل مطلق. هذه الإمكانية الدائمة لرفض أي اعتقاد ضمن نظام الاعتقادات تبدو شيئا مميزا للموقف العلمي عن الإيمان.

ويبدو أن العديد من المؤمنين يقبلون هذه النقطة ، ولكن دون الموافقة على الاستدلال بأن الإيمان أساسا غير عقلاني .

ليس الإيمان ببساطة التمسك باعتقادات معينة على أنها صحيحة. إنه في مستواه الأعمق يتعلق بالانخراط في نوع معين من العلاقة وهي العلاقة مع الله. ويشترط في هذه العلاقة أن تقوم على الأمل والمحبة والثقة. ولأن هذا السياق يتعلق بعلاقة شخصية وليس مساءلة علمية، فإن الموقف النقدي والعقلاني المفرط للعلم غير ملائم هنا. إن الموقف العلمي ضروري عند التعامل مع العلم، ولكنه خارج مكانه في أوقات أخرى.

وكمثال على هذا الموقف ، لنفرض أن عالمة تلقت مكالمة هاتفية من قرينها يخبرها فيها أنه في مؤتمر وليس في الكازينو . وهي لا تمتلك سببا معينا لعدم تصديقه ، وليس له سجل دائم في الكازينو ، ولا يمكنها سماع صوت ماكينات القمار في الخلفية . فهل يجب أن تصر على أدلة معززة أكثر لقبول ادعائه؟ بالتأكيد لا – على الأقل اذا كانت ترغب باستمرار علاقتهما على الحب المتبادل والثقة . واذا حاولت إدخال المعايير العلمية للتبرير الى هذا السياق المختلف تماما ، فإنها لا تبرهن على التزامها بالعقلانية ، بل على العكس سوف تظهر نفسها وكأنها متبلدة الذهن .

وهذا ينقلنا الى الاحتمال الثالث للإيمان الذي يُعتقد أنه غير معقول لأنه غير علمي . فهو يتضمن تأملات حول قضايا تقع وراء ما يمكن معرفته بالوسائل العلمية . ويبدو أن هذه الاعتقادات التأملية تتأثر برغبات الشخص وآماله ومخاوفه . ولكن السماح بحدوث هذا يناقض الموضوعية التي هي في قلب العلم وهي مهمة حتى في الحياة اليومية . كما يشير الكثير من نقاد الدين أن الدين يتضمن عنصرا من التفكير الرغبي ، وهذا يلغي مصداقية الادعاءات التي ينشئها على أنها نظام اعتقادات يوجب الاحترام عقلانيا .

وقد يستجيب شخص ما لهذا الانتقاد ببساطة بإنكار استناد الدين على التفكير الرغبي. وربما يجادل أن الأشخاص الذين يأخذون الدين بشكل جدي لديهم الكثير مما يقلقون بشأنه، ويرجح أنهم يفرضون قيودا أكثر على متعهم الدنيوية من أولئك الذين لا يمتلكون إيمانا. وقد استجاب عدد من الفلاسفة بطريقة مختلفة، ودافعوا عما يدعونه أحيانا مذهب الطوعية voluntarism – الرؤيا القائلة بأنه قد يكون شرعيا أن تعتقد بشيء لأنك تريد أن يكون صحيحا. وسنعرض هنا نوعين من هذه الدفاعات المعروفة لهذا المذهب.

رهان باسكال

كان "باسكال" Blaise Pascal (١٦٢٣–١٦٦٢) رياضيا عبقريا وفيلسوفا معروفا، وعمله الريادي في نظرية الاحتمالات رفد بلا شك الحجة التالية لصالح اعتناق المسيحية. وهو يقول: لدي خياران أساسيان فيما يتعلق بالإيمان المسيحي: أستطيع أن أؤمن أو أن لا أؤمن. وفي كلا الحالتين فإن الموقف الذي اتخذه إما أن يكون صحيحا أو خاطئا. وينتج عن هذا أربع حالات ممكنة وأربع نتائج ممكنة كما يبين الجدول:

	الله موجود	الله غير موجود
أنا أؤمن بالله	سعادة خالدة	خسارة قليلة للمتع الدنيوية
أنا لا أؤمن بالله	لعنة خالدة	مكسب قليل للمتع الدنيوية

قد يعني اعتناق الإيمان ونمط الحياة المرافق له التضحية من قبل الشخص بمتع مختلفة في هذه الحياة، إما بسبب القيود الأخلاقية المفروضة دينيا، وإما بسبب الحاجة الى قضاء الأوقات في العبادة. ولكن في مقابل هذه التضحية الصغيرة نسبيا يحصل الشخص على مكافأة كبيرة جدا. ورفض القيام بهذه التضحية، من جهة أخرى، يعني المخاطرة بالتعرض لفاجعة من أجل منفعة قصيرة الأجل.

واذا كان هناك من يفترض أن وجود الله وعدم وجوده متساويان احتماليا ، فإن باسكال يرى أن الفعل العقلاني هنا هو اعتناق الإيمان . وهذا يناظر شراء ورقة يانصيب بعشرة بنسات مقابل جائزة محتملة تبلغ بليون جنيه ، أو التضحية مثلا بشراء بوليصة تأمين شاملة ضد جميع النكبات والحوادث المحتملة .

ومن أحد الاعتراضات على رهان باسكال أنه سلّم مسبقا أنه يمكن الاختيار في مسألة الإيمان بالله كفعل للإرادة ، ولكن هذه المسلّمة خاطئة . فليس بإمكاننا ببساطة اختيار الإيمان بوجود الله أكثر من إمكانية اختيار الإيمان بأن الأرض مسطحة أو أن للمثلث ثلاثة أضلاع . فالاعتقادات تتحدد حسب أشياء عديدة مثل: الخبرة الشخصية والأدلة والتربية والتعليم والفهم . كما أن المصالح الشخصية والرغبات والآمال تلعب دورا أيضا ، ولكن لا يمكنني أن أقوم بمجرد اتخاذ قرار والسماح بتجاوز أو بتجاهل هذه العوامل الأخرى . ولقد أقر باسكال نفسه بقوة هذه النقطة ، ولكنه يرى أنه بالرغم من ذلك يمكن للإنسان أن يختار توجيه نفسه باتجاه الإيمان من خلال المشاركة العملية في الطقوس اليومية للكنيسة . وهو يعتقد أن هذه هي الوظيفة الرئيسية للكنيسة ، أي أن تقدم وسائل لأولئك الشكاكين لتخدير الشك لديهم واكتساب الإيمان .

والاعتراض الآخر على هذا الرهان هو أنه جعل من الإيمان قضية تُحسب وفق المصلحة الذاتية ، وهذا يخالف تماما نوع الإيمان الذي يطالبنا الله به . ويقول النقاد أن ما يطالبنا الله به إيمانا يقوم على الثقة والمحبة ، حيث لا تعرف اليد اليسرى ما تفعله اليد اليمنى . ربما يدافع باسكال عن رهانه بقوله إن الرهان الذي تصوره لم يكن محاولة لوصف الإيمان الديني ، وكل ما حاول عمله إثبات شرعية تأثير الآمال والمخاوف على الاعتقادات ، ومعقولية اعتناق المسيحية بدلا من رفضها .

ويليام جيمس: "الرغبة في الاعتقاد"

لم يرضَ "جيمس" William James (١٨٤٢-١٩١٠) عن مناظرة باسكال حيث يرى أنها ترتكز على مفهوم مضلل للإيمان يسلب منه الحيوية. ولكنه وافقه على فكرة الطوعية القائلة إن هناك أوقاتا نسمح فيها لرغبتنا بشكل مشروع، أو كما دعاها "الطبيعة العاطفية" - والتي هي عبارة عن مركب كلي معقد من احتياجاتنا ومصالحنا ومشاعرنا ورغباتنا - بالتاثير على اعتقاداتنا. وهذه هي الأطروحة التي دافع عنها جيمس في مقالته الشهيرة "الرغبة في الاعتقاد".

وكما يرى جيمس، إن نجاح العلم قد ولّد **المذهب العلمي** scientism - الرؤيا القائلة إن الطريقة العلمية هي الطريقة الوحيدة المشروعة للكشف عن الحقيقة، وأن العلم يعالج معرفتنا للواقع معالجة كاملة. ولكن هل يجب أن تكون طريقة التفكير العلمية هي المدخل العلمي المقبول شرعيته؟ أم نستمر في احترام الأسس الأخرى لاعتقاداتنا؟

كان جيمس نفسه عالماً وقد تدرب في علوم الطب وكان رائداً في علم النفس. ولكنه رفض العلمية واعتبرها نوعاً من الدوغماتية التي تنشأ بسبب خوف عصابي من كونها على خطأ. ربما يكون الحذر المعرفي والالتزام غير القابل للإنحراف عن أهداف الموضوعية والحيادية من الفضائل المهمة داخل المختبر العلمي، ولكننا لا نعيش كل حياتنا في المختبر. وكما لاحظنا سابقاً، أن هناك أوقاتا وسياقات يصبح فيها الموقف العلمي غير ملائم وحتى ضاراً بمصالحنا الحقيقية. على سبيل المثال، قد يحصل شخص مريض على فرصة أفضل للشفاء اذا اعتقد أنه سوف يشفى. قد لا يكون هذا الاعتقاد مبرراً وفق المعطيات الإحصائية - ولكنه رغم ذلك ذو معنى لهذا الشخص المريض، وهو بهذا يجعله يبدو صحيحاً. وكذلك متسلق جبال الألب الذي يُفترض أنه يقفز الى الهاوية. وطالما أن الثقة مطلوبة لتحقيق القفزة الناجحة، فإنه من مصلحة متسلق الجبال

الاعتقاد أن بإمكانه القيام بها ، والسماح لهذه المصلحة بالتأثير على اعتقاده يجعل هذا الاعتقاد صحيحاً .

نعترف أن هذه الأمثلة تصف ظروفاً غير اعتيادية ، ولكنها تكفي للبرهنة على المبدأ العام وهو أن هناك أوقاتا وظروفا يكون فيها عقلانيا وشرعيا السماح لمصالحي ورغباتي وآمالي ومخاوفي بالتأثير على ما أختار من اعتقادات . ويرى جيمس أن هذه الحالة تبرز عندما نواجه اختيارا بين خيارات حية ، وعندما يكون الاختيار **اضطرارياً وخطيراً جداً** .

حتى نقول إنَّ الخيارات "حية" ، يعني وجوب تمثيلها لاحتمالات حقيقية . على سبيل المثال ، لا يعتبر اعتناق الديانة الأثينية القديمة أو الاعتقاد بأن الأرض مسطحة من الخيارات الحية بالنسبة لمعظم الناس في يومنا هذا . أما اعتناق الكاثوليكية أو النظرية الاقتصادية في عدم التدخل الحكومي فهي من الخيارات الحية على الأقل بالنسبة للبعض . والاختيار "اضطراري" عندما يصعب تجنبه . على سبيل المثال ، لا أستطيع تجنب الاختيار بين التدخين أو عدم التدخين ، أو بين الزواج وعدم الزواج (على الرغم من إمكانية تأجيل صنع القرار لبعض الوقت) . وتعتبر الاختيارات "خطيرة" إذا كان من المتوقع أن تشكل فرقا في حياة الشخص – ربما بسبب عواقبها الجوهرية طويلة الأجل ، أو بسبب ندرة الفرصة المتاحة لصنع القرار ، أو بسبب صعوبة الرجوع عن القرار أو معالجته في حال كان خاطئا . فالقرارات مثل الاختصاص في حقل معين أو الهجرة أو الانخراط في نشاط سياسي أو الزواج أو إنجاب الأطفال أو قطع علاقة جميعها يمكن أن تقع تحت فئة القرارات الخطيرة .

وقد اعتبر جيمس أن القرار المتعلق باعتناق أو عدم اعتناق اعتقاد ديني معين قرار اضطراري ، كونه يقدم رؤيا شاملة للعالم وموقفا تجاه العالم ككل ،

وبالنسبة لبعض الناس تشكل الفرضية الدينية خياراً لا جدال فيه. ولذلك فإن مثل هؤلاء الناس يسمحون بشكل مشروع، ودون الوقوع في اللاعقلانية أو حتى مجرد التفكير الرغبي، لـ "طبيعتهم العاطفية" بالتأثير على ما يختارونه للاعتقاد. بهذا المعنى وبهذه الدرجة، يمكن اعتبار الإيمان الديني معقولاً.

ولا حاجة للقول إن حجة جيمس لم تلق قبولاً عاماً، وربما يكون الاعتراض الشائع أنها تمنح ترخيصا للتفكير الرغبي. وقد علق أحد النقاد ساخراً بأنه يجب استبدال عنوان مقالة جيمس "الرغبة في الاعتقاد" بـ "الرغبة في صنع اعتقاد". ولكن من المهم التذكير بالقيود التي فرضها جيمس على الاعتقاد حتى يكون معقولا، وخاصة أن تكون الخيارات "حية". وهذا يعني بالنسبة لمعظم المفكرين المعاصرين أن الاعتقادات لن تكون مناقضة لاكتشافات العلم.

وقد اعترف جيمس لاحقاً أنه كان يتوجب عليه عنونة مقالته "الحق في الاعتقاد"، حيث أن هذا العنوان أفضل من ناحية التقاط الفكرة الأساسية التي يدافع عنها - وهي أنه في عصر العلم مازالت هناك مناسبات نلزم فيها أنفسنا باعتقادات لا يمكن تأييدها علمياً. ويمثل الإيمان الديني الحالة الأكثر أهمية لممارسة هذا الحق. وعند القيام بهذا فلن يكون تفكيرنا، طالما أنه وراء حدود العلم، غير عقلاني أو اعتباطياً. وفي العديد من الحالات يرتكز على ما ندعوه بالخبرات الدينية ويوجَّه بواسطتها، مثل الإحساس بحضور قريب لله أو بمحبته الحامية. ولم يمتلك جيمس نفسه مثل هذه الخبرات ولكنه كان مهتما بها لاعتقاده أنها شائعة ومتسقة لدرجة أنها تستحق التناول جدياً. وهو يرى أنه يُفترض من العلم عدم نبذ هذه الظواهر باعتبارها مجرد مؤثرات لتبدلات كيماوية مؤقتة في الدماغ، ولكن لابد من التعامل معها بفكر مفتوح علها تكون نوافذ على أبعاد أخرى للحقيقة ليست مقبولة من العلم حالياً.

تبدو حجة جيمس سليمة، ولكن المقدمة الأساسية في الحجة تفترض أنه حتى يكون الإيمان معقولاً يجب أن يكون خياراً "حيا". ولكن خلال القرون القليلة الماضية، أصبحت ادعاءات الدين صعبة التصديق بشكل متزايد وعند كثير من الناس وخاصة المفكرين. من هذا المنحى، ألا يُقدّر للاعتقادات الدينية أن تبدو مناقضة للعقل؟

نلامس هنا ما يعتبر من أكثر التحديات التي تواجه الاعتقاد الديني صعوبة. إن الإشكاليات النظرية التي أثيرت بواسطة محاولات إثبات وجود الله جدية وخطيرة بالتأكيد. ولكن لدى المؤمنين دائماً خيار التهرب من هذا التحدي بالقول إن الإيمان لا يتطلب التبرير العقلاني. وبإمكانهم حتى اتباع "كيكجراد" في قوله بأنه لا يُفترض بالإيمان أن يكون عقلانياً، وبأن الإيمان شيء مناف للعقل ولهذا هم مؤمنون. ولكن اعتناق اعتقاد ديني بهذه الطريقة نوع من العلاج اليائس، وإشارة الى الأزمة التي يواجهها الدين.

وقد ظهرت هذه الأزمة بسبب حقيقة أن الدين المجتمعي العصري لم يعد يتمتع بالسيطرة الثقافية. في القرون الماضية وفي جميع الدول التي تسيطر فيها المسيحية على الكنيسة، كان علماء اللاهوت والأساقفة موضع احترام كسلطات في قضايا العلم والسياسة والفن والأخلاق والمجتمع. وكانت الحجج اللاهوتية المتعلقة بعمر الأرض أو طبيعة النظام الشمسي تؤخذ بشكل جدي. كما استمدت العديد من الأعمال الفنية العظيمة مثل لوحات أنجلو وشعر ميلتون وموسيقا باخ إلهامها من الدين. كما كان التعليم يدار من قبل الكنيسة، ويتعلم الأطفال القراءة بواسطة الإنجيل، وكانت التعاليم الدينية أساسية في المنهاج الدراسي، وكان يُطلب من طلاب الجامعة دراسة اللاهوت وحضور الكاتدرائيات يومياً. وكانت الكنيسة المحلية في قلب الحياة الاجتماعية في كل حي: فهي تجمع الجميع في الصلاة الأسبوعية، وتشرف على جميع الاحتفالات

المدينية وكذلك الاحتفالات المقدسة المتعلقة بأحداث حاسمة في حياة الأفراد مثل الولادة والزواج والوفاة.

أما اليوم فكل شيء مختلف تماماً. صحيح أننا لا ننكر أنه حتى في المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا ماتزال الغالبية من الناس تعتبر نفسها مؤمنة متدينة، ولكن طبيعة اعتقادهم وطريقة ربطه بجوانب أخرى من حياتهم قد تغيرت بشكل كبير. فلم يعد الدين مركز الحياة الاجتماعية أو الوسيط الروحي لكل شيء، كما تحول التعليم والفن الى أنشطة دنيوية أو مدنية. أما المناسبات الدينية مثل عيد الميلاد وعيد الفصح، والاحتفالات الدينية مثل الزواج والدفن فقد احتفظت بشيء من شكل الدين. ولكن يعود هذا الى أن الناس ينظرون اليها كمتعة جمالية، وليس لأنهم مازالوا ملتزمين التزاماً عميقاً بمعاني الدين.

وقد أصابت هذه التغيرات الدراماتيكية الناس الذين يؤمنون فعلاً. فلم يمر زمن طويل على قبول العقائد الأساسية للمسيحية - ولادة العذراء للمسيح، معجزاته وقيامته، والجنة والنار -على أنها حقائق حرفية موضوعية من قبل الجميع فيما عدا بعض المفكرين الأحرار. ولكن اليوم يعترف حتى القساوسة المرسمون بصراحة أنهم لا يقبلون العديد من هذه العقائد. وفي المواضع التي ظهرت فيها هذه الادعاءات صلبة وقوية وسهلة الفهم، توجهت الكنيسة الى الإصرار على التقليل من الأفكار العامة الكثيرة المتعلقة بطبيعة الوجود وطبيعة الله. ويمكن قول الشيء نفسه عن اليهودية ما عدا معظم اليهود الأرثوذكس الذين مازالوا يصرون على أن الأحداث الموصوفة في سفر الخروج وفي كتب التوراة الأخرى حدثت جميعها كما كُتبت بالضبط.

والتفسير لهذا الاتجاه أن الناس ببساطة يجدون صعوبة بشكل متزايد في الإيمان بالاعتقادات القديمة. والسبب وراء ذلك أن العديد من الاعتقادات القديمة تتعارض مع العلوم الحديثة. فالجنة والنار، على سبيل المثال، يُفترض

أن تقع جغرافيا وراء النجوم وتحت الأرض، ولكن علماء الفلك والجغرافيا برهنوا على عدم وجود الجنة والنار من خلال نماذج أُنشئت لهذه الغاية. ويعتبر الآن الاعتقاد بشيطان ذي قرون يرقص في النار والكبريت كالاعتقاد بالسحرة والجن. فمنذ ثلاثة قرون مضت، وفي فجر عصر التنوير، تواجد الشك في الدين بين طبقة المفكرين فقط، ولكن مع انتشار التعليم ومحو الأمية شاع بين عموم الناس. وتستمر اليوم الأبحاث والابتكارات والنقاشات في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والفنون والفلسفة دون أن يكون للدين أي مداخلات فيها. هذه الخسارة في المصداقية التي يواجهها الدين – وخاصة بين طبقة المفكرين والمثقفين – بالإضافة الى إزاحة الدين الى محيط أو خارج ثقافتنا، كانت مرجعا جيدا لـ "نيتشه" Nietzsche عندما أعلن مقولته الشهيرة "لقد مات الإله" (انظر الصندوق).

فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche

(١٨٤٤ـ١٩٠٠)

يعدُّ نيتشه من أكثر المفكرين أصالة وتأثيرا في العصور الحديثة. ولد وتعلم في ألمانيا، وقد كان طالبا عبقريا، فعندما أكمل دراسته عين أستاذا للفلسفة الكلاسيكية في جامعة Basle في سويسرا.

وبسبب ظروفه الصحية السيئة، استقال نيتشه من منصبه بعد عشر سنوات وقضى فترة الثمانينات من القرن التاسع عشر في ظروف متدنية مع راتب تقاعدي صغير، وكان يقضي الصيف في سويسرا والشتاء في شمال إيطاليا. خلال هذا الوقت كتب سلسلة من الكتب لم تنل الاهتمام حينها، ولكنها تعتبر اليوم من أعظم الكنوز الأدبية – ومن بينها «هكذا تكلم زرادشت»، «ما فوق

الخير والشر»، «تاريخ تسلسل الأخلاق». ولكن أدى تفاقم حالته الصحية إلى حالة من الانهيار العقلي في ١٨٨٩ وقضاء السنوات العشرة الأخيرة من حياته في مصح للأمراض العقلية.

تناولت كتابات نيتشه معظم الأفكار - ولكنه كان مهتما بشكل خاص بالأخلاق والدين والفن. وفي بحثه ودراسته للأخلاق والدين لم يلزم نفسه بحقيقة الادعاءات الأخلاقية والدينية، حيث أنه افترض زيفها عموماً.

وعوضاً عن ذلك فقد درسها كظواهر سيكولوجية وثقافية طارحاً أسئلة مثل: ما هو النمط السيكولوجي اللازم لاعتناق الأخلاق المسيحية؟ ماهي الدوافع التي تقع وراء مجموعة معينة من العقائد والممارسات الأخلاقية - الدينية؟

كان نيتشه ناقدا عنيفا للمسيحية ولكنه كان يكن بعض الاحترام لليهودية. وبينما اعترف أن بعض الديانات متكاملة مع ثقافات عظيمة (مثل الاغريق القدماء أو الاسرائيليين القدماء)، اعتقد أن عقائد التقليد الدين اليهودي - المسيحي لم تعد تحمل أي مصداقية فكرية. وهذا هو الحدث الذي دعاه «موت الله». ويمثل هذا الحدث أزمة في الحضارة الغربية لأن هذه المذاهب الميتافيزيقية شكلت أساساً للرؤيا الكلية للعالم بما فيها النظام الأخلاقي والمعنى الخاص للحياة.

إن الخطر الذي يواجه الثقافة الغربية في هذه الفترة الحاسمة هو انتشار «العدمية» nihilism - فقدان الإيمان بقيمة أي شيء. ولكن نيتشه يعتقد أن موت الله يمثل أيضا فرصة نادرة لانتهاء العقائد القديمة مما يتيح ظهور قيم جديدة وخلق مُثُل جديدة للتعبير عن موقف في الحياة أكثر صحة وأقوى وأجمل مما قدمت المسيحية.

وخلاصة هذه الاتجاهات والتحولات العميقة والطويلة الأمد في الثقافة العصرية تبين أن الدين قادر فقط على الحفاظ على مطلبه في المعقولية من خلال الاستمرار بالتخلص من محتوى عقائده. وفي الواقع أجبر الدين على التراجع الى الوراء في نزاعه مع العلم حول القضايا التي تقع في مجال العلم – عمر الأرض، أصل الحياة، أصل الإنسانية، بعث الأجساد أو النشور، المعجزات – وما تبقى قليل من الاعتقادات الغامضة حول وجود الحقيقة وهي ليست سهلة المنال بالنسبة للعلم: كائن أو قوة، والتي تتسم بشيء مناظر لما ندعوه غاية وذكاء، الذي هو "أساس" حقيقتنا المكانية – الزمانية – نعززها ونغذيها ونوجهها ونمنحها المعنى – والتي ربما نصبح من خلالها متحدين بعد الموت.

قد يعارض بالطبع العديد من المؤمنين هذا التوصيف لوضع الدين في ثقافتنا المعاصرة، وسوف يشيرون الى غالبية الناس في العديد من المجتمعات الذين ينتمون الى دين ما، وإلى اليقظة الدينية التي حدثت في مجتمعات مختلفة خلال الجزء الأخير من القرن العشرين. ولكن كيفية رؤية مثل هذه الظواهر سوف تتوقف بلا شك على الموقف العام للشخص تجاه الدين. حيث يميل الشكاكون الى التفكير بأن اليقظة الدينية الأصولية واستمرار حضور الكنيسة لها دلالة قصيرة الأجل فقط، وما هي إلا تعبير عن موت الله البطيء بدلا من الموت المفاجئ. ولكن التوجه العام سوف يستمر، وكذلك المخزون الديني على المدى الطويل، وهناك فرصة ضئيلة لتغير هذا التوجه.

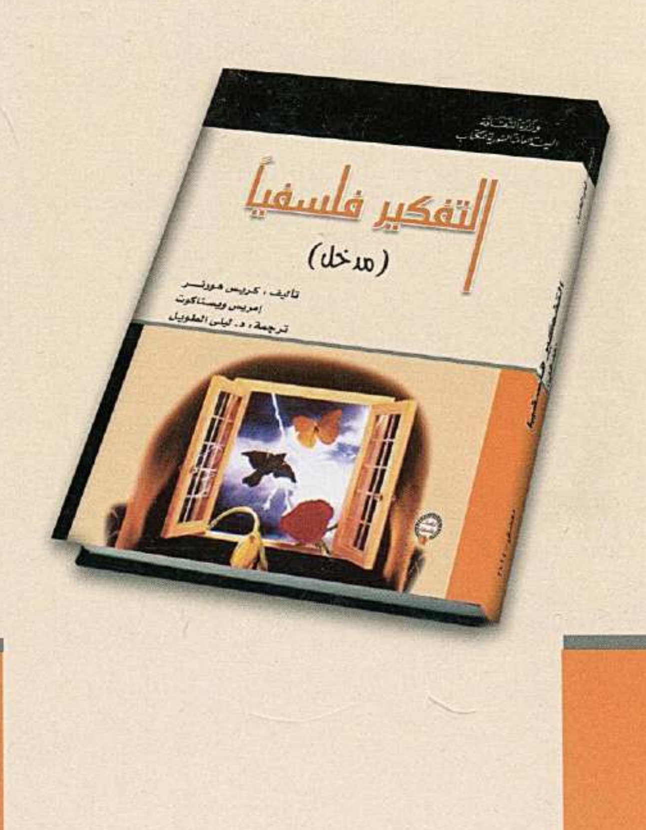
أما أولئك المتعاطفين مع الدين فيفضلون تأويلاً مختلفاً. قد يقول هؤلاء إنه بعد مرور أربعمائة عام على التقدم العلمي، بدأنا ندرك أنه بالرغم من أن العلم يمكن أن يقدم إجابات على العديد من الأسئلة المتعلقة بالعالم، إلا أنه لا يستطيع الإجابة على جميع أسئلتنا المشروعة ولم يرضي جميع احتياجاتنا الحقيقية. إن هذه الصورة التي يرسمها العلم للكون مؤثرة ورائعة ولكنها ليست ولن تكون

تامة أبداً. ولم يقدم التفكير العلمي ولا التفوق التكنولوجي حتى الطرائق المهمة التي تستطيع من خلالها الكائنات البشرية - كأفراد أو كمجموعات - إقامة علاقة مع الكل الذين هم جزء منه. إن معنى هذا الكل الأعظم الذي ننتمي اليه، والشعور بأنه يمنحنا الدلالة والأهمية لحياتنا، والرغبة بالاحتفال بهذا الغموض الذي يكتنفه (واستمرار هذا الغموض بالرغم من كل علومنا): جميعها مشاعر كانت في قلب الدين. اذا كانت هذه الرؤيا صحيحة، يمكن أن نتوقع أن تستمر الاعتقادات والممارسات الدينية طالما أن الكائنات البشرية تختبر مثل هذه المشاعر والاحتياجات والآمال والرغبات وتسعى للتعبير عنها.

الفهرس

الطبعة الأولى / ٢٠١١

عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة







www.syrbook.gov.sy
مطابع وزارة الثقافة - الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠١١م

سعر النسخة ٢٨٠ ل.س أو ما يعادلها